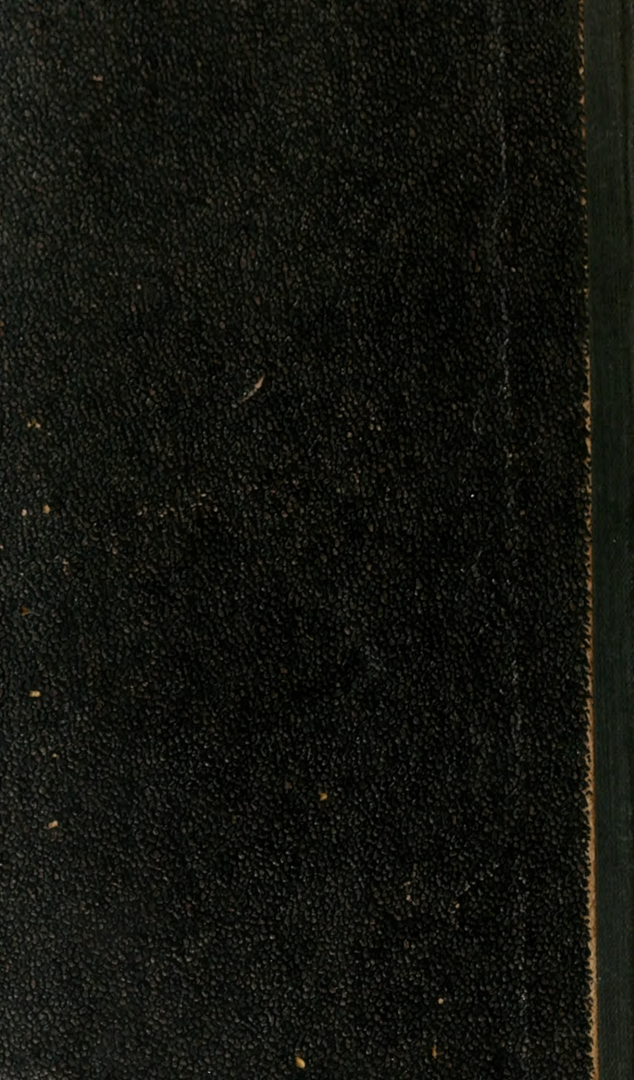
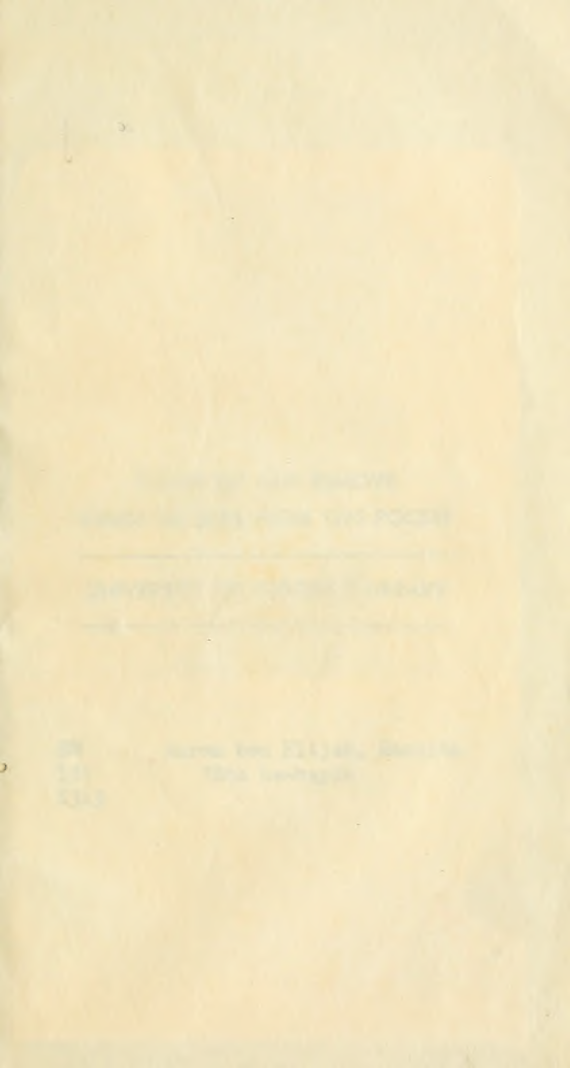




עץ חיים

Ahron ben Elia's aus Nikomedien
des Karäers

System der Religionsphilosophie

aus

einem zu Constantinopel geschriebenen Codex der Stadt-Bibliothek zu Leipzig, mit Vergleichung eines andern der Königlichen Bibliothek zu München,

nebst einem dazu gehörigen einleitenden Tractat

des Karäers Kaleb Abba Afendopolo

zum ersten Mal herausgegeben

und durch Anmerkungen, Indices und Excurse, zum Theil von

M. Steinschneider,

so wie durch reichhaltige Excerpte aus arabischen Handschriften mehrerer Bibliotheken, betreffend die Geschichte der Philosophie unter den Muhammedanern

sprachlich, kritisch und geschichtlich

erläutert

von

Franz Delitzsch.

Leipzig, 1841.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.

DER

HOCHWÜRDIGEN

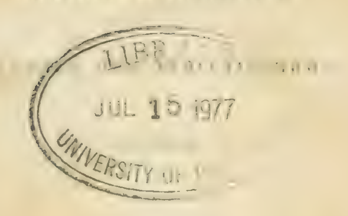
THEOLOGISCHEN FACULTÄT

DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

EHRERBIETIGST UND DANKBAR

ZUGEEIGNET.


JUL 15 1977
UNIVERSITY OF

Vorrede.

Als ich im J. 1837 im Auftrage des Dr. *Naumann*, des verdienstvollen Herausgebers des *Catalogus Librorum Manuscriptorum qui in Bibliotheca Senatoria Civitatis Lipsiensis asservantur (Grimae 1838—40. 4.)*, die hebräischen Codices dieser Bibliothek catalogisirte, wurde meine Aufmerksamkeit besonders durch Einen Codex karäischen Inhalts gefesselt, der, wie mehrere andere, unter den bei der Belagerung und Eroberung Buda's (1684. 86.) durch das Heer Kaiser Leopold's erbeuteten Spolien nach Deutschland gebracht worden ist, und, bei der grossen Seltenheit karäischer Handschriften, zu den kostbarsten Schätzen unserer Bibliothek gehört. Schon das Aeussere dieses Codex empfahl sich mir: er ist in deutlichem nur theilweise fremdartigen Raschi-Charakter auf Baumwollenpapier geschrieben und, bis auf den von Mäusen benagten Rand, wohl erhalten. Der Name des Schreibers ist, wie das Räthsel der seltsamen Clausel (S. 210. unserer Ausg.) besagt, in der die Buchstaben des Namens ihrem Zahlenwerth nach hergerechnet werden, Josef ben Saadia: es war der 30. Tisri des J. 5230 (d. i. im October 1469), als er diese für den jungen Michael b. Baruch unternommene Arbeit zu Constantinopel, neben Kahira dem Centralsitze der Synagoge karäischen Bekenntnisses, beendigte. Noch mehr, als die Form mich anlockte, nahm mich der Inhalt dieser Handschrift in Anspruch, vorzüglich das scharfsinnige, reichhaltige und schön disponirte Werk Ahron b. Elia's, betitelt Ez Chajim, welchem der Schreiber die דין שחיטה desselben Verfassers, einen Traktat aus seinem grossen Sefer Mizwot, beigefügt hat. Ich erkannte bald die hohe Bedeutung je-

nes Werkes sowohl für die Culturgeschichte überhaupt, als auch insonderheit für die bis jetzt nur fragmentarisch bearbeitete Geschichte der Philosophie und Scholastik unter Juden und Moslemen; ich fand in dem Ez Chajim eins der hervorragendsten Schriftdenkmale des Karaismus, gleich anziehend durch sein mit wissenschaftlicher Architektonik aufgeführtes System als durch sein vielfach originelles Idiom, neben dem More Nebuchim Maimuni's, dem es mit sichtbarer Rivalität an die Seite tritt, ein getreues psychologisch interessantes Spiegelbild des sogenannten rationalen Judenthums, wie es in seiner mittelalterlichen durch die aristotelische Philosophie bedingten Erscheinungsform, zwischen Offenbarung und Speculation eine Vermittelung anstrebend, sich geltend gemacht hat. Demgemäss fasste ich den Entschluss, den Ez Chajim herauszugeben, ohne noch zu ermessen, in welche ausgedehnten Studien diese Arbeit mich verwikkeln würde.

Die Vergleichung eines andern Codex ausser dem Leipziger war mir vor dem Drucke nicht vergönnt; zur Benutzung des Leydner zu gelangen, schien mir keine Möglichkeit vorhanden. Desshalb suchte ich nur den Text des Leipziger Codex, der im Ganzen die unverkennbarste Gewähr der Correktheit an sich trägt, mit Beibehaltung selbst seiner Form, an der die defektive*) Schreibung charakteristisch ist, treu wiederzugeben, indem ich mich principmässig jedes Conjekturirens enthielt und selbst die Interpunktion**) unangetastet liess, die offenbar von eigenthümlichen Grundsätzen ausgeht und an vielen Stellen nur scheinbar, an manchen wohl auch wirklich incorrekt ist. Die Eigenthümlichkeit des Styls und Gedankengangs Ahrons, so wie die Neuheit vieler Materialien forderten laut, auf diesem unbekannten erst allmälig sich lichtenden Boden jedes eigenmächtigen Schaltens sich zu enthalten und sämmtliche Textverbesserungen in einen Anhang kritischer Noten zu verweisen. Ich

*) s. Add. zu 2. 13.
) s. S. 371 *).

habe auch jetzt noch keinen Grund, dieses Verfahren zu bereuen, und vielleicht wird es sogar, wenn die Leydner Handschrift einmal verglichen werden sollte, augenscheinlich gerechtfertigt. Unterdessen war durch *Lilienthals* „bibliographische Notizen über die Handschriften der königlichen Bibliothek zu München"*) mir bekannt geworden, dass auch die *Münchner* Bibliothek ein handschriftliches Exemplar des sogenannten *Nocer Emunim* besitze.**) Der Wunsch, dasselbe vergleichen zu können, wurde mir erfüllt, indem ich durch die gütige Vermittelung der Herren Oberpostamtsdirektor *von Hüttner* in Leipzig und Hofrath *von Schubert* in München das begehrte Manuscript (Nr. 55. fol.) erlangte. Es enthält, wie ich in der im *Serapeum****) niedergelegten ausführlichen Schilderung nachgewiesen, 17 Schriften von sehr ungleichem Umfang, theils rein philosophischen theils kabbalistisch philosophischen Inhalts, und zwar in zwei von zwei verschiedenen Librarien geschriebenen Theilen. Beide sind nur Copien alter Handschriften, wahrscheinlich für *Johann Albert Widmanstadt*, dessen Privatsammlung hebräischer Handschriften in die churfürstliche Bibliothek überging, angefertigt. Der erste Theil, bis zu Bl. 348, b. reichend, ist in fetter und plumper rabbinischer Schrift von germanischem Ductus geschrieben; der Schriftcharakter ist die treueste Physiognomie der *crassa et pinguis Minerva* des armen, vielgeplagten, wahrscheinlich zur Fristung eines kümmerlichen Auskommens schreibenden Librarius. Die in diesem ersten Theile befindliche Copie des Ez Chajim (Bl. 261, a—348, b.) ist noch dazu unvollständig: sie schliesst mit dem Anf. des 85. Cap., welches die Lehre des Aristoteles über die göttliche Providenz enthält, bei den Worten על כן גזר אמר שהעולם קדמון; auch das Original

*) Literarisches und Homiletisches Beiblatt der Allgemeinen Zeitung des Judenthums 1838. 19 Mai. Nr. 16.—1839. S. 604.

**) Ebend. 1838. 23 Jun. Nr. 17.

***) Serapeum. Zeitschrift für Bibliothekwissenschaft, Handschriftenkunde und ältere Literatur, herausg. von Dr. Naumann 1840. Nr. 11. 13.

scheint nicht mehr enthalten zu haben, denn die Schrift läuft, wie am Schlusse vollendeter Handschriften, in ein spitzes Dreieck aus. Ich verglich Wort für Wort mit dem Texte des Lipsiensis, und wurde auf jedem Schritte gewisser, dass der Abschreiber des Monacensis ein eben so unwissender Idiot als nachlässiger Lohnscribler gewesen ist, der weder seinen Text verstanden noch die ihm vorliegende Originalhandschrift recht zu lesen vermocht hat. Er verräth seine Oscitanz gleich im Eingange durch das sinnlose אמר בן אהרן בן אליהו, dem der aus leicht begreiflicher Ursache bunt durcheinander gewürfelte gereimte Prolog vorausgeht. In den Attributen der Gottesnamen ist er unerschöpflich; die Erwähnung Gottes in dem dürren scholastischen Werke scheint ihm als eine grüne Oase in der Wüste des Todes gegolten zu haben. Da ruht er aus, da häuft er Eulogie auf Eulogie und schreibt, wahrscheinlich um so viel Bogen, als möglich, zu füllen, das ganze Kaddisch aus. Ungeachtet dieser zum Theil burlesken Gebrechen, die ich im Serapeum a. a. O. eingehender geschildert, ist die Collation des Monacensis doch keinesweges nutzlos und unergiebig gewesen. Eine grosse Menge von Varianten musste freilich, weil sie augenscheinlich dem Abschreiber zur Last fielen oder jedes bedeutsamen Momentes ermangelten, zurückgestellt werden; indess fehlen unter den mitgetheilten nicht solche, die sowohl sprachlich als sachlich interessant sind und nach denen der Text des Lipsiensis zu berichtigen ist, obgleich auch hier fast immer nur die Vermuthungen bestätigt wurden, auf die uns bereits die innere Vergleichung des Werkes mit sich selber geführt hatte.

In der Besorgung des hebräischen Textes ist die grösste Sorgfalt angewendet worden: die in Verhältniss zu der Grösse des compress gesetzten Werkes gewiss nicht zahlreichen Druckfehler finden sich in Folge einer mehrmaligen genauen Durchlesung des Werkes sämmtlich am Schlusse verzeichnet. Zur Erleichterung der Lectüre und Totalanschauung ist ein doppeltes Tableau des Inhalts vorausgeschickt worden: ein *hebräisches*,

das bisher noch nicht gedruckte [illegible] עץ [illegible] von Kaleb Afendopolo*), aus einer Handschrift der Leipz. Universitäts-Bibliothek, und ein *deutsches*, welches ich ausführlicher gearbeitet habe, damit es, die Stelle einer Uebersetzung vertretend, auch den ungeübteren Leser in das Verständniss des Werkes einführen und dem

---

*) Viell. identisch mit der „*Epistola Aphandopholo F. Eliae F. Judae* der Leydner Bibl. (*Catal. p. 407*). Afendopolo (d. i. Effendi-Sohn, aus dem türk. افندی = *αὐθέντης* und dem hellen. *πουλος*) b. Elia ([illegible]), gerühmt wegen seiner ausgebreiteten Kenntnisse sowohl in den national-jüdischen als exotischen Wissensfächern, lebte zu Adrianopel, Belgrad ([illegible]) und gleichzeitig mit Mordechai Comtino und Elia ha-Mizrachi zu Constantinopel, angeblich als Oberhaupt der dortigen Karaiten. Er ertheilte, um sich und seine Familie zu ernähren, in mehreren Wissenschaften, namentlich der Mathematik, Unterricht (*Carmoly*, Israel. Annalen 1839. S. 397, hat aus einem Paris. Cod. eine schriftliche Bescheinigung vom J. 1488 veröffentlicht, aus welcher, wenn sie ächt ist, hervorgeht, dass er seinen Schülern das eidliche Versprechen abnahm, das Erlernte nicht ohne seine Genehmigung weiter zu lehren, und, so er es genehmigte, nur gegen eine gleiche Verpflichtung der Lernenden). Er war Schüler und zugleich Schwestermann *Elia Beschitzi's* (viell. بشکجی türk. Wiegenverkäufer oder Wiegenmacher) aus Constantinopel ([illegible]), und setzte bis 1497 dessen grosses unvollendet gelassenes Werk [illegible] fort, ohne es jedoch, seiner ursprünglichen Anlage nach, völlig zu beendigen (*Dod Mord. p. 62. 147.*). Von seinen zahlreichen Originalwerken sind aus Notizen über die vorhandenen Handschriften folgende bekannt: 1) [illegible], ein Repertorium der schönen Wissenschaften, in dem er das Schönste und Gediegenste seiner poetischen Ergüsse, seiner tieferen Studien, seiner medicinischen Erfahrungen u. s. w. niedergelegt hat (*Dod Mord. p. 61.*). 2) [illegible], ein auf die Controverspunkte zwischen Rabbaniten und Karäern eingehender Comm. zum Hohenlied und Ps. CXIX (s. das grosse Exc. aus der Vorr. *Dod Mord. p. 6—*[illegible] und aus dem 4. [illegible] *ib. p. 18—21.*). 3) [illegible], s. Wolf *III. p. 613.* und unser *Onomastikon s. n.* [illegible]. 4) [illegible], s. Wolf *ib. p. 612.* 5) [illegible] (Orient 1840 Nr. 52.). Er verfasste ausserdem eine nicht geringe Anzahl in das kar. Machzor aufgenommener Synagogallieder und, wie Samuel Aschkenazi zu [illegible] *f. 55, a.* bemerkt, [illegible]. Die erstgenannte Clavis von diesen beiden ist eben die Risâle [illegible], deren erster Theil, den Inhalt der einzelnen Capitel des Ez Chajim angebend, unmittelbar dem deutschen Tableau des Inhalts sich anschliesst und, wenn man gleich die Tugenden eindringender Gründlichkeit und conciser Ausführlichkeit daran vermisst, doch über manche Punkte, z. B. über [illegible] (= [illegible]), über die Bedeutung der Termen [illegible] und [illegible], ein sehr willkommenes Licht verbreitet. Der zweite Theil, mit dessen Anfangsworten unsere Handschrift abbricht, enthielt eine Nachweisung der Bibelcitate des Ez Chajim — eine Arbeit, der wir leicht entrathen konnten.

sprachunkundigen das System Ahrons in der objektivesten Form veranschaulichen möchte. Die anderen beigegebenen Ausarbeitungen, die Früchte eines unermüdeten, durch unsägliche Schwierigkeiten sich hindurchkämpfenden Studiums, bekunden mindestens das ernste Streben, das religionsphilosophische System Ahron b. Elia's in seinem historischen Zusammenhange richtig aufzufassen, es aus sich selber und durch anderweite Combinationen aufzuhellen und auch seinen originellen Styl syntaktisch zu erläutern. Die *kritischen und diorthotischen Bemerkungen* liefern in Erklärung schwieriger Stellen und schwankender Lesarten nicht allein eine grosse Menge instructiver Real- und Sprach-Parallelen, sondern umschliessen auch die fruchtbaren Keime einer neuhebräischen, mit Benutzung des durchgebildeten Arabismus zu construirenden Syntax. Eines weiteren Vorworts bedürfen die dem Texte des Ez Chajim vorausgehenden und nachfolgenden subsidiarischen Aufsätze nicht, nur das will ich noch bemerken, dass der Wiederholung bereits bekannter Sachen, auch jeder sonst oft lobenswerthen Compilation, geflissentlich ausgewichen worden ist. In den Prolegomenen werden *Brucker* und *Buddeus*, in den arabischen Excerpten *Pocock* und *Sale*, in dem Onomastikon *Wolf* und *De Rossi* nirgends ausgeschrieben, ich suchte vielmehr ihre Forschungen von da aus, wo ihr kritischer Scharfsinn und ihre ausgebreitete Gelehrsamkeit angelangt ist, um einige Schritte weiter zu führen, das Bekannte nur da wiederholend, wo ich Etwas zur Berichtigung oder Erweiterung beizubringen wusste. Jede unnöthige Vergrösserung des Werkes, jede eitle Ostentation eines nicht dem nächsten Zwecke dienenden Wissens ist vermieden, und aus der grossen Masse des durch mehrjährige Studien aufgehäuften Materials nur das Unentbehrlichste ausgewählt worden. Einige Parcellen desselben habe ich in monographischen Aufsätzen im Literaturblatt des Orients niedergelegt *), einiges andere

*) Um auf diese Aufsätze in kürzester Form verweisen zu können, mache ich sie hier ein für allemal namhaft: 1) Ahron b. Elia

werde ich vielleicht anderswo zu veröffentlichen Gelegenheit finden, so wie auch *Steinschneider* den nicht unbedeutenden Ertrag seiner Studien anderswo niederzulegen gedenkt.

Ich erfülle eine mir angenehme Pflicht, indem ich dem Cand. Phil. *M. Steinschneider* für die bei der langwierigen und schweren Arbeit der Herausgabe des Ez Chajim geleistete Unterstützung öffentlich danke. Steinschneider hat nicht allein während seines Aufenthalts in Leipzig (wo wir gemeinschaftlich die Vorlesungen des Prof. Fleischer über den Koran nach Beidhâwi besuchten) die zwei ersten Correcturen des hebräischen Textes des Ez Chajim gelesen und eine nochmalige Collation der Leipz. Handschrift mit dem gegebenen Abdruck gemeinsam mit mir vorgenommen, sondern auch zur Ausstattung des Werkes mir später einige das Verständniss wesentlich fördernde Hülfsarbeiten zugesandt, welche im Inhaltsregister des gesammten Werkes unter seinem Namen verzeichnet sind. Der *Real-Index* ist theilweise ein Excerpt aus seinen dem Ez Chajim entnommenen Materialien zu einem hebräisch-philosophischen Wörterbuch. Die kritischen und diorthotischen *Bemerkungen* und die *Zusätze* dazu sind unsere gemeinschaftliche Arbeit und die zu Einem Ganzen verschmolzenen Ergebnisse eines beiderseitigen selbstständigen, aber in den Resultaten sich begegnenden Studiums. Den Namen Steinschneiders „*St.*" habe ich nur da genannt, wo seine Ansicht entweder eine vor andern anerkennungswerth originelle oder eine lediglich individuelle war, während ich es für überflüssig hielt, das mir Eigen-

---

der Karäer über zwei indische Secten 1840. Nr. 13. 2) [illegible] von A. b. E., excerpirt und geschildert, eb. Nr. 16. 18. 28. 29. 30. 31. 3) Die Hauptdifferenzen zwischen Karäern und Rabbaniten nach Ahron b. Elia's Vorrede zu seinem Pentateuch-Commentar, eb. Nr. 32. 34. 39. 4) Ueber Ahron b. Elia's Sefer Mizwot, eb. Nr. 40. 5) Ueber einige philosophirende Secten des Islam. Auszüge aus handschriftlichen arabischen Werken der Bibliotheken zu Dresden und Leipzig, eb. Nr. 45. und 1841. 6) Ueber einige unbekannte jüdische Secten Nr. 48. 7) Nachtrag zu dem Aufsatze über einige unbekannte jüdische Secten (Exc. aus [illegible]), nach Mittheilungen J. H. Michaels in Hamburg Nr. 52. 8) Literaturgesch. Miscellen 1841. Nr. 19.

thümliche besonders zu bezeichnen.*) Ein auf meinen Wunsch von Steinschneider ausgearbeiteter מפתח musste nach Auffindung der Risâle Afendopolo's zurückgestellt werden, und mit edler Selbstverläugnung hat der Verfasser jener mühevollen, nach einem eigenthümlichen Plane ausgeführten Ausarbeitung auf ihre Aufnahme verzichtet. Auch seine in den Prolegomenen von mir versprochenen Parallelen aus Saadia und Kusri sind bis auf wenige einem andern Orte vorbehalten worden.

Was die *arabischen* Bestandtheile des Werkes betrifft, so bekenne ich mit inniger Dankbarkeit, dass Prof. *Fleischer*, der durch tiefe umfassende Sprachenkunde und hohe seltene Lehrgaben gleich ausgezeichnete Orientalist, in dem *de Sacy's* mit den liebenswürdigsten Tugenden geschmückte Gelehrsamkeit fortlebt, mich in die arabische Literatur eingeweiht und auch bei diesem Werke aus dem reichen Schatze seiner Kenntnisse mit der freudigsten Liberalität oftmals unterstützt hat; ich halte es für ein durch göttliche Fürsorge mir zugefallenes Glücksloos, den Schülern eines solchen Lehrers mich beizählen zu können. Ihm verdanke ich die Hinweisung auf die benutzten arabischen Handschriften, ihm die Ermöglichung ihres Verständnisses.**)

Den brieflichen Mittheilungen des H. *J. H. Michael* in Hamburg, des ebenso gelehrten als liberalen Besitzers einer der reichhaltigsten und ausgewähltesten Bibliotheken hebräischer Handschriften und Druckwerke, verdanke ich einen nicht geringen Theil der Bemerkungen über die im Ez Chajim erwähnten karäischen Gelehrten. Hoffentlich enthalten die betreffenden Rubriken des Onomastikon

---

*) Die öfter citirten Bemerkungen Steinschneiders zum Kusri hat dieser dem Herausgeber desselben, *G. Brecher*, für den Supplementband seiner Ausgabe zugesandt. Auch sämmtliche Citate aus *Saadia* (Emunot we-Deot) sind in einem Commentar (Manuscr.) zu letzterem behandelt.

**) Die hier und da mitgetheilten Excerpte aus Beidhâwi's Koran-Commentar sind aus der mit kritischer Genauigkeit collationirten Abschrift des Prof. Fleischer entnommen, von dem wir eine würdige Gesammtausgabe jenes kolossalen Meisterwerkes in Kürze zu erwarten haben.

nur andeutende Lineamente im Verhaltniss zu den umfassenden Forschungen, die wir in Kurzem von zwei jüdischen Gelehrten zu erwarten haben, von *J. M. Jost*, dem ein reicher Schatz karäischer Handschriften und Druckwerke zu Gebote steht, und von *Sal. Munk*, der zur Freude aller derer, die für jüdische Literatur sich interessiren, seine Anwesenheit in Aegypten, als Mitglied der Gesandtschaft für die Unschuldig-Verfolgten zu Damascus, dazu benutzt hat, für die königliche Bibliothek zu Paris eine Menge kostbarer karäischer, grösstentheils arabisch geschriebener Werke anzukaufen.

Nach diesen die Entstehung und die Oekonomie des Werkes betreffenden Vorbemerkungen bleibt mir nur der ernstlich gemeinte Wunsch übrig, dass die unter nicht geringen Anstrengungen zu Stande gebrachte Arbeit in dem Sinne aufgenommen und benutzt werden möge, in dem sie unternommen worden ist. Die Wissenschaft gilt mir wenig, wofern sie ausser dem Dienste jener geoffenbarten Wahrheit steht, vor deren inwohnendem göttlichen Lichte alles Blendwerk und aller Zauber der falschberühmten Kunst erbleichet. Möge denn GOtt, dessen Wort der alleinige Prüfstein aller menschlichen Erzeugnisse ist und dessen Ehre der letzte Endzweck aller unserer Bestrebungen sein muss, meine Arbeit zur Verherrlichung seines dreimalheiligen Namens gereichen lassen; in der Erfüllung dieses Wunsches finde ich meine schönste Belohnung.

Leipzig, im März 1841.

Dr. Franz Delitzsch.

Uebersicht

über den Inhalt des ganzen Werkes.

16

Prolegomena.

§. 1.

Abriss der Geschichte der Philosophie unter den Karäern.

Nachdem bereits in Mesopotamien und Persien, namentlich Chorasan und Irak, unter christlichem, besonders nestorianischem Einflusse, begünstigt durch die wissenschaftliebenden Fürsten *Nuschirwan* (531 – 579) und *Perwiz* (591 — 628) griechische Bildung und Philosophie Eingang gefunden hatten, begann auch für die muhammedanische Monarchie mit der Thronbesteigung der Abbasiden eine neue Culturepoche. Die Chalifen *Almansur* (754 — 775), *Harun Al-Raschid* (786 — 805) und *Al-Mamun* (st. 835) zogen griechisch gebildete Gelehrte an ihren Hof und beeiferten sich, die wissenschaftlichen Werke der Griechen auf arabischen Grund und Boden zu verpflanzen. Die Philosopheme der peripatetischen und zugleich der eleatischen Schule wurden den muhammedanischen Gelehrten bekannt, und das Streben, die positive Glaubenslehre philosophisch zu durchdringen, und dieselbe theils mit den als wahr erkannten Ergebnissen der Philosophie in Einklang zu bringen, theils gegen die jeder Uniformirung widerstrebenden sicher zu stellen, erzeugte eine neue religionsphilosophische Wissenschaft, genannt علم الكلام (חכמת הדברים), welche der Mittelpunkt des muhammedanischen Scholasticismus wurde und in mannigfachen Versuchen die natürliche Theologie mit der übernatürlichen zu vereinigen suchte. Nach dem einstimmigen Zeugnisse sowohl muhammedanischer als jüdischer Schriftsteller waren die *Muataziliten*[1], die Anhänger *Wasil b. Atha el-Ghazzâl's*, der aus der Schule *El-Hasan* des Bosrensers ausschied („اعتزل"), die ersten Mutekellimûn (מדברים), d. i., Bekenner und Bearbeiter des Kelâm, welche in Folge fleissiger Lectüre der unter Al-Mamun übersetzten heidnischen und christlich-philosophischen Werke die Wissenschaft El-Kelâm construirten und ausbildeten. Die Muataziliten waren es, die zuerst in den im Orient verbreiteten Karäern[2] und einigen der rabbanitischen Geonim ein gleiches Streben ent-

---

1) *Pocock, Specimen p. 195. More I, 71. Ez Chajim I.*

2) Dies bezeugen einstimmig *Juda ha-Levi* (im Kusri), *Maimuni* und *Ahron b. Elia.* Unter den karäischen Gelehrten sind mehrere der berühmtesten aus Bosra, seit Omar der Rivalin von Kufa (*Dod. Mordechai p. 115. 117. ed. Wolf.*), und aus Bagdad, wo seit der Dynastie der Abbasiden Christen die Wissenschaften lehrten und seit Mamun der Hauptsitz muhamm. Gelehrsamkeit war (*ib. p. 116. 117.*)

zündeten, die jüdische Dogmatik auf eine ähnliche religionsphilosophische Weise zu bearbeiten. Als später die Secte der Ashariten sich ausbildete, begründet durch den von den Muataziliten abgefallenen *Abu-l-Hasan el-Ashari*, deren System das orthodoxe religionsphilosophische wurde, so hielt die jüdische Dogmatik an dem einmal recipirten Systeme fest, doch nicht ohne von den neuangeregten Controversen gleichfalls berührt zu werden, und in der That bot es mehr Anknüpfungspunkte dar, während der starre Prädestinatianismus der Asharije das jüdische Gefühl von vorn herein abstiess. Die Philosopheme der übrigen muhammedanischen Secten blieben, theils wegen ihrer barocken Paradoxie, theils wegen ihres ausschliesslich islamitischen Charakters, ohne Einfluss auf die jüdische Scholastik, welche indess, als unter der unabhängigen Herrschaft des spanischen Chalifats die Philosophie in Nordafrika und auf der iberischen Halbinsel einen neuen glorreichen Cyklus durchlief, eine bedeutende Reaction erlitt.

Ueber den Zustand der Dogmatik unter den Karäern, bevor sie in die Fusstapfen der Muataziliten traten, ist uns nichts Genügendes bekannt. Wenn die Notiz Shahrestâni's[3]) richtig ist, dass die Partei der *Sifâtije*, welche die koranischen Anthropomorphismen in grob creatürlichem Sinne nahm und zu sogenannten declarativen Attributen Gottes machte, die ***Karäer*** zu Führern hatte, so wäre es pragmatisch erklärlich, wie bei der Reform der muhammedanischen Dogmatik durch die Muataziliten eine gleiche Reform der karäischen den Aufgeklärten dieser Religionspartei als nothwendig erscheinen musste. Diese Reform wurde auch glücklich bewerkstelligt, den Grund dazu scheint mir bereits *Anan* gelegt zu haben, der gegen 140 der Higra unter dem Chalifat Abu-Gafar Mansur's aus den Ostgegenden nach Bagdad kam und eine Zeit lang Exiloberhaupt (ריש גלותא) war, dann aber aus der den Nationalkörper bildenden Partei der Rabbaniten ausschied und der Neubegründer oder vielleicht auch, einem lang verborgenen Zwiespalt den Ausschlag gebend, der Begründer der karäischen Secte wurde[4]). Denn da nach Masudi und Makrizi[5]) die von ihnen unter dem Namen عانانيّة aufgeführte Partei der *Ishmaïje* oder *Benu-Mikra*, mit Verwerfung jeder Verähnlichung Gottes mit creatürlichen Dingen (تشبيه), das Bekenntniss der Einheit und Gerechtigkeit Gottes, welches

3) Bei *Pocock l. l. p. 224.*

4) S. Rapaports Aufsatz über den in Tschufutkale aufgefundenen angeblichen Grabstein Sangari's *Kerem Chemed VI.* S. 203. ss.

5) Literaturbl. des Orients Nr. 48.

die zwei dogmatischen Grundprincipien der Muatazile sind (اصحاب العدل والتوحيد), festhielt, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass bereits *Anan* den Grund zu dem System einer karäischen, dem Kelâm der Muatazile nachgebildeten Religionsphilosophie legte. In dem Zeitalter *Saadia Gaon's*, dessen Zeitgenossen die zwei grössten sunnitischen Religionsphilosophen, der Imam *Mansur Materidi* (st. 945) und *Abu-l-Hasan el-Ashari* (st. 955), waren, hatte sich die karäische Dogmatik und Gesetzlehre schon so consolidirt, dass sie mit der rabbanitischen in die Schranken treten konnte; die karäische Auffassung des Gesetzes vertheidigte *Salmon b. Jerucham*, die der Glaubenslehre *Josef ha-Maor* gegen den scharfsinnigen, in seiner Lehrmethode bereits scholastisch schematisirenden Verf. des ס' אמונות ודעות. Die hervorragendsten Ausbildner der karäischen Dogmatik in der nächsten Folgezeit sind *Josef ha-Roëh*, Verf. des ס' מחקר, und sein Schüler *Jeshuah*; *Jefet ha-Levi*, der Verf. des ס' נעימות (nach seinem Inhalte genannt ס' זכרון הדתות) und sein Sohn *Levi ha-Levi*; vor Allen aber *Juda ha-Abel*, Verf. des אשכל הכפר. Da wir über diese Koryphäen der Karäer in dem Onomastikon ausführlicher handeln werden, so möge hier die Nennung ihrer Namen genügen. Bis Josef ha-Maor (Mitte des 10 Sec.) reicht die erste Periode der karäischen Dogmatik, die ihrer G e s t a l t u n g; Juda ha-Abel (Mitte des 12 Sec.) lieferte in seinem Meisterwerke die Anakephaläose der zweiten Periode, die wir die der E n t f a l t u n g nennen, weil die karäische Dogmatik in derselben, parallel dem muatazilitischen Kelâm, in gleicher Polemik gegen die ihm opponirenden muhammedanischen Parteien begriffen, auf dem alten Fundament und aus dem alten Fond nach innen und aussen ausgebaut und vollendet ward. Die dritte Periode, die der R e a c t i o n, repräsentirt *Ahron b. Josef*, der 1294 sein ס' מבחר beendigte. Der Kelâm zeigt sich bei ihm nicht mehr in seiner alterthümlichen unvermischten Form, er beginnt dem mächtigen Einflusse des in Andalusien im Wetteifer mit den Mauren von jüdischen Lehrern ausgebildeten Aristotelismus zu weichen. Die karäische Dogmatik, heftig angegriffen von *Juda ha-Levi* und mit noch siegreicheren Waffen von *Maimuni*, bedarf einer neuen Musterung und Bewaffnung, um ihren Gegnern gewachsen zu sein; Ahron der Aeltere sucht sie mit dem Besten aus dem System der philosophischen Oppositionspartei zu versehen, giebt aber zu weit nach und nimmt Vieles auf, was nach bestandener Krisis in der vierten Periode, die wir als die der U m g e s t a l t u n g bezeichnen, wieder hinausgethan wird. Den Reigen dieser Periode führt *Ahron b. Elia* (Mitte 14 Sec.), der Verf. des עץ חיים; er steht mit literarischer Umsicht prüfend über den M u t e k e l-

limin und **Philosophen**, sucht die Glaubenswissenschaft von den Extremen beider[6]) in die rechte Mitte zurückzuführen und verschmelzt eklektisch das seiner Ueberzeugung nach Probehaltige aus den Systemen beider zu einem neuen Ganzen, das der rabbanitischen Philosophie in kühner, auf seine innere Kraft trotzender Polemik rivalisirend entgegentritt.

§. 2.

Leben und Schriften Ahron b. Elia's.

Ahron b. Elia (von Kosegarten irrthümlich *b. Elihu* genannt), zubenamt האחרון (zur Unterscheidung von dem älteren Ahron b. Josef, dem Verf. des Mubchar, der הראשון heisst), führt sowohl in der Jenaischen als in der Leydner Handschrift des Keter Thora den Abkunftsnamen ניקמדיאו, woraus hervorzugehen scheint, dass er zu Nikomedia (إِزْنِكْمِيد oder verkürzt إِزْمِيد), und nicht, wie Mordechai berichtet, zu מצרים חדשה (مِصْر), d. i. Kâhira[7]), geboren ist. Die letztere Stadt, ein Hauptsitz der Karäer im Orient, war wahrscheinlich sein Wohnort. Ueber seine Lebens- und Studiengeschichte ist uns wenig bekannt; im Ez Chajim nennt er *R. Jehuda*, seinen Mutterbruder, und *R. Mose*, seinen Schwiegervater, seine Lehrer. Seine grosse Belesenheit nicht allein in der karäischen, sondern auch in der rabbanitischen Literatur, sowie seine genaue und keineswegs blos auf den Berichten seiner Vorgänger fussende Bekanntschaft mit der moslimischen Philosophie bezeugen, dass sein hochbegabter Geist sich unter den günstigsten Lebensverhältnissen ausbildete und dass ihm bei seinen umfangreichen literarischen Arbeiten ein grosser und ausgesuchter Apparat zu Gebote stand. Er zersplitterte seine literarische Thätigkeit nicht in viele und rhapsodische Arbeiten, sondern concentrirte sie nach dem Beispiel seiner Vorgänger auf die drei Hauptfächer der jüdischen Wissenschaft, Dogmatik (**Kelâm**), Gesetzlehre (**Fikh**) und Schriftauslegung. In jedem dieser Fächer lieferte er ein grosses, selbstständiges, aber zugleich alles von den früheren Bearbeitern

6) Ein Beispiel für die moslimisch-sunnitische Behandlung des Ilm el-Kelâm bietet von Hammers Inhaltsanzeige des كتاب المواقف von Adhadeddin El-Igi (st. 1355), Leipz. Liter. Zeit. 1826. Nr. 161 s. Erst nach einer sehr ausführlichen Behandlung der Ontologie, Kosmologie und Psychologie folgt als 5. Standort die Lehre von Gott *(el-ilâhijât)* und als 6 die Lehre von der Prophetie und den letzten Dingen *(el-sem'aïjât)*.

7) *Neu-Misr* ist stets Kahira, während Misr schlechthin bei Abdollatif *(ed. S. de Sacy p. 424)* immer *Fustat* oder *Alt-Misr*

bereits Geleistete in sich vereinigendes Meisterwerk. Er begann nach einem sehr richtigen Takt mit Ausarbeitung seines Systems der Religionsphilosophie, welches die Basis der beiden andern Werke ist und in ihnen oft citirt wird. Dieses grundlegende Werk, welchem er den Titel עץ חיים gab, wurde im J. 5106 (1346) vollendet[8]). Hierauf ging er an die Vollendung seines ungleich umfangreicheren ס' מצות (gleichfalls mit einem symbolisch-biblischen Titel גן עדן genannt), welches er wahrscheinlich längst vorbereitet hatte. Dieses aus 25 Traktaten und 9 kleineren juridischen Abhandlungen bestehende nomokanonische Werk (Orient 1840. Nr. 40) kam, nach der Aussage des Verf. selbst in den Gesetzbestimmungen über das Sabbat- und Jubeljahr, c. 1354 zu Stande[9]). Zwei der namhaftesten, monographisch ausgearbeiteten Theile dieses Werkes sind die Abhandlungen über die unerlaubten Verwandtschaftsgrade (ס' עריות, symbol. Titel: מצות מצבת) und über das Ritual des Thierschlachtens (דיני שחיטה), letztere aus 5 שערים, die 22 Capp. unter sich begreifen, bestehend. Ein handschr. Compendium dieser Abhandlung, welche von der Entwickelung der allgemeinsten Principien des Karaismus im Gegensatz zum Traditionalismus ausgeht[10]) und das Thierschlachten auf speculativem Wege rechtfertigt (s. unsre ausführliche Beschreibung im: Orient), hat einen gewissen *Abraham Rofe b. Jakob Chazan* zum Verfasser (Geiger, Zeitschr. III. S. 443). Die älteste Handschrift des ס' מצות, welches unter den Karäern zu decisivem Ansehn gelangte, ist die De Rossi's (Cod. 173), beendigt am 15. Schebat des J. 5167 (1407) „per manus Eliae filii R. Aaron, auctoris discipuli, qui erant filii duorum fratrum fel. mem. et ambo vocati sunt nomine majoris vel avi eorum, patris patris eorum, R. Aaron senioris". Das dritte und letzte

---

(مصر العتيق, *le vieux Caire)* bezeichnet. Ebenso gebraucht Mordechai den Namen, wenn er [illegible] verbindet *(Dod. Mord. p. 5?)*.

8) Nur das 7. Cap. dieses Werkes war bis jetzt gedruckt in *Noblot Chokma* 91. b. 92. a. Andere Partien desselben werden ebendas. öfter citirt, wie 95 b. *(c. 83—93.); 112 a (c. 88.); 131, a (c. 16 ss.)*. S. *Geiger*, Melo Chofnajim S. 74.

9) Nach *Jost* findet sich diese Jahresangabe und zugleich auch der Ort der Abfassung (Constantinopel) am Schlusse der Abhandlung über das Wochenfest bemerkt, Isr. Annalen 1839. Nr. 11. vgl. die Mittheilungen aus dem *Leydner*, 1527 geschriebenen Cod. ebend. Nr. 17. 18. Aus dem *Jenaischen* Cod. haben *Schupart* (Oekonomie des Werkes) und *Danz* (Excerpt der 7 Capp. über das Wochenfest in *Meuschen*, *N. T. ex Talmude illustratum p. 751 ss.)* dankeswerthe Notizen gegeben.

10) Die drei Basen oder Erkenntnissgründe der Religion sind nach karäischem Lehrbegriff כתוב, הקש (القياس) und קבוץ (الاجماع). In

Werk Ahron b. Elia's ist sein Pentateuch-Commentar כתר תורה, verfasst im J. קכב (1362). In dem halacischen Vorworte schildert Ahron die Differenzen der Karäer und Rabbaniten in Bezug auf Schriftauslegung (s. Orient 1840. Nr. 32)[11]); im Commentare selbst werden mit grosser Belesenheit und exquisiter Gelehrsamkeit die vorzüglichsten karäischen und rabbanitischen Exegeten kritisch gemustert, vor allen wird *Ahron b. Josef*, der Verf. des Mubchar, einer fast stetigen scharfen Prüfung unterworfen. Kosegarten hat, mit Vergleichung der Jenaischen und Leydner Handschrift, aus Keter Thora das Vorwort und einige grosse Partien der Genesis (c. 1, 1. und c. 49) mitgetheilt[12]). Ueber die Lebensschicksale Ahrons, welche die Abfassung dieser Werke begleiteten, ist uns nichts bekannt; auch wissen wir nichts von andern Erzeugnissen seines Geistes, mit Ausnahme einiger in dem karäischen Machsor enthaltenen Synagogalgedichte[13]). Der Schluss der Leydner Handschrift des [illegible] besagt, dass er im Monat Tisri 5130 (d. i. Sept. 1369) seinem (im Ez Chajim nicht erwähnten) Lehrer *Josef*, welcher gegen 5 Monate früher verstarb, in die Ewigkeit folgte.[14])

§. 3.

Die Titel Nocer Emunim und Ez Chajim.

Das aus 114 Capp. bestehende religionsphilosophische Werk Ahron b. Elia's, welches jetzt das erste Mal erscheint,

---

den Umfang dieses dritten Begriffs der synagogalen Uebereinstimmung wird auch der der Ueberlieferung ([illegible]) aufgenommen: sie bekommt den neuen Namen [illegible], ohne jedoch von der rabbanitischen [illegible] wesentlich verschieden zu sein. Die folgende Auseinandersetzung wird zeigen, dass Ahron diese drei fundamentalen Principien nur im praktischen legislativen Theile der Religion anerkennt und handhabt; im doctrinellen dogmatischen gilt ihm die Katholicität sehr wenig, und auch die Deduction des ursprünglichen Schriftsinns steht hier nicht an der Spitze seiner Forschungen.

11) Ahron zerfällt hier die Offenbarungsgebote in 1) [illegible], über welche sowohl positiv als negativ das Urtheil des Intellekts und der Thora übereinstimmig ist. 2) [illegible], deren Grundbedingungen auf dem Wege des Denkens einleuchten, obgleich ihre Besonderheiten durch Massgabe der Thora bestimmt werden; 3) [illegible], deren Grundbedingungen und deren Besonderheiten allein kraft der Thora ihre Geltung haben und durch göttl. Weisheit mittelst der Prophetie geordnet sind.

12) *Libri Coronae Legis, id est, Commentarii in Pentateuchum Karaitici ab Aharone ben Elihu conscripti aliquot particulas ex binis codd. manu scriptis, altero Jenensi altero Lugdunensi, primus edidit, latine vertit atque illustravit J. G. L. Kosegarten. Jenae 1824. 4.*

13) [illegible] *f.* 57, *b* ([illegible]); [illegible] Anh. *f.* 43, *b* ([illegible]); [illegible] *ib. f.* 52 ([illegible]); [illegible] *ib. f.* 46 ([illegible]), nach einer aus der ältern Ausgabe des karäischen Machzor durch Dr. Zunz mir mitgetheilten Notiz.

14) Jost, Isr. Annalen 1839. Nr. 11.

ist in allen bibliographischen Werken bisher unter dem Titel נצר אמנים aufgeführt werden. Es führt diesen Titel im Catalog der *Leydner* Bibl. (p. 106), bei *Sabbatai* (p. 53. n. 11. der die falsche Capitelzahl ק״א hat), bei *Wolf* nach den genannten Autoritaten (der aus dem Leydner Cod. den mit dem *Lips.* und *Mon.* übereinstimmigen Anfang mittheilt), und nach diesen, ohne Einsicht in die Handschriften selbst, bei *De Rossi* (*Dizionario I p. 3.*) und *Kosegarten* (*l. l. p. 4*). Dagegen findet sich der Titel עץ חיים bei *Josef del Medigo* (in נבלות חכמה und מכתב אחוז), bei *Samuel Ashkenazi*, dem Herausgeber des נבלות חכמה, und bei *Mordechai*; *Juda Poki* (in שער יהודה) citirt es nie anders als unter diesem Titel, ja *Ahron b. Elia* selbst, der in seinem ס' מצות eine summarische Beschreibung dieses Werkes giebt und es öfter citirt, nennt es nie anders als ס' עץ חיים. Es ist ausser allem Zweifel, dass das von den Bibliographen נצר אמנים genannte Werk mit dem עץ חיים genannten zu identificiren ist, und dass somit Alles, was *Schupart* (*p. 74.*) und nach ihm *Wolf* (*I p. 115 s. vgl. III, 72*) und *De Rossi* (a. a. O.), dieser das Richtige schon ahnend, über das angeblich vom Nocer Emunim verschiedene Ez Chajim sagen, von jenem ebenso gilt, als von diesem. Man hat aus zwei Titeln Eines Werkes irrthümlich zwei Werke gemacht. Woher aber der Titel נצר אמנים, der gegenüber der Gewähr des andern aller Begründung ermangelt? Er ist nichts als ein Irrthum der Bibliographen, welche sich auf eine leicht zu entschuldigende Weise durch den allerdings zweideutigen Vers des Einleitungsgedichtes:

ועץ חיים מחיה הנפשים　　קראתיהו בשם נוצר אמונים

Und Lebensbaum, die Seelen nährend, Nannt' ichs im Namen dess, der Treue wahret

irren liessen, indem sie meinten, dass durch בשם die Aufschrift des Buches eingeführt werde. Der Zusammenhang des Gedichtes, ja auch die Wortfügung selbst beweisen, dass Ahron, wie er V. 8. die Nachkommenschaft Jakobs שמר אמנים (aus Jes. 26, 2) zubenamt hat, so hier Gott den Beinamen נצר אמנים (aus Ps. 31, 24) beilegt. Demgemäss sind die bibliographischen Notizen zu berichtigen: der Nocer Emunim der Leydner Bibl. ist mit unserem aus den Handschriften zu Leipzig und München herausgegebenen Werke für ein und dasselbe zu halten, und eine Handschrift zu Venedig (*Wolf III p. 72.*) führt statt des falschgemünzten Titels den richtigen: *Ez Chajim.*

§. 4.

Charakter des Ez Chajim und sein Verhältniss zu den Systemen der ältern Mutekellimin.

Eine zusammenhängende Darstellung des metaphysisch-dogmatischen Systems, welches Ahron im Ez Chajim ent-

wickelt, kann, bei der doppelten zu diesem Werke gegebenen Inhaltsanzeige, hier keinen Platz finden; ebensowenig eine ins Einzelne gehende Kritik — wir begnügen uns mit einigen kritischen Andeutungen, durch die wir das historisch bedeutsame und von den hohen Naturgaben seines Meisters zeugende Werk nicht etwa tadelsüchtig herabsetzen, sondern ihm nur seine Stellung in der Geschichte der Religion und Philosophie überhaupt, so wie der jüdischen Dogmatik insbesondere anweisen wollen. Dass die aristotelische Philosophie, obgleich sie Ahron nach c. 3. schwerlich in ihrem Zusammenhange begriffen hat, in ihrer durch die Syrer vermittelten arabischen Auffassung und auch sprachlichen Ausprägung sowohl auf die innere als die äussere Gestaltung des Ez Chajim einen gewaltigen Einfluss geübt, bedarf keines Beweises. Ahron ist zwar nicht blinder Anbeter des „Philosophen", er stellt sich zu ihm sogar, auf die Seite der Mutekellimîn tretend, in eine gewisse Opposition, die von der Bestreitung einer mit Gott gleichewigen Materie ausgeht und sich auf eine besonders erfreuliche Weise in der Vorsehungslehre *(c. 85. 88)* entfaltet; aber er kann sein Zeitalter nicht verläugnen, in dem Aristoteles wie mit dämonischer Gewalt selbst seine Gegner beherrschte, er bewegt sich dennoch in dem aristotelischen Begriffskreis wie in einem magischen Cirkel — die Anschauungsweise, das Fachwerk, die Sprache des Ez Chajim sind die des Stagiriten[15]). Zwar zieht sich durch das ganze Werk das Streben hindurch, das Offenbarungsmaterial von dem verunstaltenden Einfluss des Aristotelismus zu befreien, aber dieses Streben ist nur theilweise gelungen, und, auch wo das positive Dogma jenem Systeme keck entgegengestellt wird, ist es mit Gründen aus dem Zeughaus des letzteren vertheidigt. Der Ez Chajim ist das System eines rationalen Supernaturalismus, eines geläuterten Kelâm, der für die aristotelische Philosophie und die ractionäre Scholastik eine höhere Vermittelung anstrebt. Diese wird darin gefunden, dass Vernunft und Schrift in das vermeintlich richtige Wechselverhältniss zu einander gesetzt werden. Die Vernunft wird der Schrift nicht unterworfen, sondern coordinirt; es wird zugegeben, dass das Geoffenbarte ausser

---

15) Der Einfluss der aristotelischen Philosophie zeigt sich deutlich in der Angelologie *(c. 11.)* und in der auf die aristotelische Auffassung des Ethischen als eines Conventionellen basirten Theodicee *(c. 80)*. Der Controverspunct zwischen Realismus und Nominalismus wird S. 124 s. berührt, und Ahron steht auf Seite des letzteren. Der erste Beweis für die Unsterblichkeit der Seele *c. 109* ist ein schlagendes Beispiel von der in der aristot. Scholastik heimischen verderblichen Verschränkung der Logik und Metaphysik.

dem Begriffskreis der Vernunft an sich oder über ihn hinaus liegen könne, aber zugleich *vorausgesetzt*, dass es in keinem faktischen Widerspruch damit stehe, sondern höchstens in einem scheinbaren, der durch vernunftgemässe Interpretation beseitigt werden müsse[16]). Diese Harmonie ist zwar in einigen Punkten, vornehmlich in dem gesetzlich-praktischen Theile der Offenbarung, eine schwer oder gar nicht zu erweisende, aber, wo es sich um die allgemein menschlichen Fragen über Gott, Welt und Mensch handelt, ist ihr Vorhandensein oder ihre Bewerkstelligung unerlässlich. Ahron verkennt gänzlich das wahre Verhältniss des Lichtes der Natur zu dem der Offenbarung, er erklärt die intellektuellen Erkenntnisse für die höchsten und stellt die traditionalen, auch die geoffenbarten, tief unter sie; die Vernunft antwortet ihm auf die wichtigsten Fragen, die Schrift hat nur hinterdrein eine bestätigende Stimme, ihr Zeugniss erhält erst durch die dazu concurrirende Vernunft seinen Werth. Ahron ist Rationalist, er „hält die Leuchte seiner eignen Weisheit in der Rechten und die Leuchte der geoffenbarten Religion in der Linken"[17]); es ist die Schuld seiner Zeit, dass seine Vernunft sich nicht völlig von dem Ansehn des Wortes Gottes emancipirt hat. Er setzt an die Stelle des hierarchischen einen philosophischen Pharisäismus, der auf die, welche sich mit dem Schriftbeweis begnügen müssen, weil sie der speculativen Erkenntniss nicht fähig sind, stolz herabblickt (S. 80). Der Begriff des Glaubens, aus dem alle wahre Gnosis und alles Gott wohlgefällige Handeln entspringt, ist ihm völlig dunkel; er substituirt ihm das wissenschaftliche Erkennen, die *ἐπιστήμη* des Aristoteles. Die Intelligenz — das ist das Höchste, was er zu denken und zu nennen weiss; in dieses Wort ist alle Seligkeit für ihn eingeschlossen.

Die Schriftauslegung Ahrons bleibt keineswegs den Principien der grammatisch-historischen getreu, sondern wird, wo die Schrift seinen metaphysisch-dogmatischen Thesen Zeugniss geben muss, zum philosophischen Midrasch, wie auch bei Maimuni. Ahron ist gegen die Buchstabenkrämerei der Kabbala eingenommen *(c. 73)*; er übt dafür, vielleicht ohne es zu wissen, ein anderes Gaukelspiel, indem er den althebräischen Wörtern peripatetische Begriffe unterlegt. In der Erklärung der Homonymen reducirt er eine Menge der tiefsinnigsten Ausdrücke auf wenig philosophische Gemein-

16) Dies muss namentlich geschehen in der Lehre von der Unkörperlichkeit *(c. 16)* und Einheit Gottes, da (ein beachtenswerthes Geständniss!) die überwiegende Zahl der Bibelstellen auf eine Pluralität in Gott deutet *(c. 65)*.

17) S. das Exc. aus עץ חיים *Trigland, Diatribe p. 153.*

plätze: seine Schlussbemerkung (S. 76), dass die gegebene Erklärung der Wörter zwar im Allgemeinen, was die Entfernung des Creatürlichen von Gott betrifft, richtig sei, aber nur approximativ in Darlegung der besondern durch jene Anthropomorphismen bedeuteten göttlichen Eigenschaften und Wirkungen, zeigt, dass er selbst mit der Monotonie seiner Erklärungsweise nicht zufrieden ist[18]. Das grösste Kunststück dieser philosophischen Pseudoexegese ist die wahrscheinlich aus dem 2. Cap. des *More* erwachsene gezwungene und ärgerliche Umdeutung des Sündenfalls (S. 52. 155 s. 159), nach welcher die Sünde der Protoplasten darin bestand, dass sie nicht von beiden Bäumen zugleich assen, sondern mit Vernachlässigung ihres intellektuellen Bestandtheils nur den physischen bedachten und so aus der Sphäre des Intellectuellen in die des Ethisch-Politischen, der [illegible] (مشهورات), herabfielen; so sucht Ahron eine seiner Hauptmaximen, dass das Aquilibrium der intellectuellen und körperlichen Interessen die Hauptaufgabe des Lebens, die Grundbedingung der Seligkeit und das Kriterium der Religionen sei, auch historisch-biblisch zu begründen. Auch die alttestamentliche Ty-

18) Zum Beleg für die philos. Schriftverkehrung mögen folgende Proben dienen. In Ps. 111, 1 ff. ist nach S. 37. [illegible] die zweifellose intellectuelle Erkenntniss, [illegible] der esoterische Kreis der auf dieser Staffel der Gnosis Stehenden, [illegible] hingegen das gemeine Volk, welches sich dafür mit dem traditionellen Glauben begnügt. In den genannten Psalm wird durch einige philos. Quidproquo's eine stolze Ueberhebung des Intellekts über das, was Gott redet und wirkt, und eine entwürdigende Anschauung der Wunder, als bloser Anlehnen für die Ungebildeten aus dem Volke, in Gegensatz zu der speculativen, dem [illegible] unerreichbaren Erkenntniss hineingetragen. Aus Ps. 73, 20. wird S. 49 deducirt, dass die Seelen der Fleischlichgesinnten nicht unsterblich seien, sondern dass die Strafe derer, welche allein die Erhaltung des Körpers zum Endziel hatten, die Annihilation sein werde; [illegible] ist die Seele als *forma informans* des Menschen, [illegible] der Körper, ihr Wohnhaus (wahrsch. entnommen aus S. b. Tibbon's [illegible] S. 92 ff). In Ex. 33. 21. ist nach S. 63. (vgl. 71) [illegible] der Schöpfer, als Urquell alles Existirenden. A. lässt hier in der philosophischen Allegorese selbst seine karäischen Vorgänger hinter sich. Nach S. 66 f. ist [illegible] die Manifestation Gottes in der niedern, [illegible] in der mittleren Welt: das Exegem Maimuni's, welchem zufolge die Edlen Israels Ex. 24. 10. die von Gott hervorgebrachte, rein passive ([illegible]), aber zugleich empfängliche und von unaufhörlich wechselnden Formen durchdringbare Urmaterie [illegible] d. i. جوهر) sahen, diese aus dem Hirn des Stagiriten entsprungene Indifferenz zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Form und Nichtform, wird verbessert, nicht verworfen. Ein günstigeres Beispiel dieses philos. Midrasch ist die S. 42 gegebene Auslegung von Ps. 103. 20—22. wonach [illegible] die immateriellen Intellekte, [illegible] die Sphären bezeichnet und diese als [illegible] d. i. selbstthätig den [illegible], der durch sie influirten niedern Welt, entgegengesetzt werden.

pik wird bei Ahron nur zu einer Versinnbildung natürlicher Wahrheiten, die Merkaba ist ein Gemälde des Reichs der Natur, und, wie der Mensch, so ist auch Israel, das Volk Gottes, ein die Welteinrichtung im Kleinen abbildender Mikrokosmus. In den physikotheologischen Winken über das Stiftszelt und seine Heiligthümer, auch in der Auffassung des ברית המילה, trifft Ahron mit *Philo* zusammen. Die Lehre vom *Messias*, den Philo nicht einmal nennt, hat auch Ahron gänzlich aus seinem System verbannt. Die Messiaszeit, welcher im Ez Chajim nur einmal (S. 203) gedacht wird, erscheint dem Ahron als eine Zeit vollkommener, nicht mehr behinderter Gotteserkenntniss. Die Lehre selbst hat Ahron, wie aus Keter Thora (zu Gen. 49, 8—12) hervorgeht, zwar nicht dem Christenthum zum Trotz gelaugnet, aber sie hat für seine über das Verderben und die Erlosungsbedürftigkeit des Menschen blinde Vernunft nicht die ihr nothwendig zukommende centrale, basirende Bedeutung[19]).

Diesen Andeutungen über das Verhältniss Ahrons zur aristotelischen Philosophie und zum Worte Gottes lassen wir noch einige andere über sein Verhältniss zu den Mutekellimîn und seinen karäischen Vorgängern folgen. Von den zwei Hauptparteien der von ihm חכמי המחקר genannten מדברים sind es die *Muataziliten*, zu denen er sich hinneigt, jedoch ohne sich an ihre Dogmen, auch da wo sie von seinen karäischen Vorgängern recipirt waren, zu binden, wie er dies z. B. nicht thut in der Lehre von der Habitualität rein privativer Accidenzen *(c. 4)* und in der vom Vacuum und dem subjektlosen Accidens *(c. 11)*, welche Lehren er nur für relativ vernunftgemässer, als die der Ashariten, erklärt. Aber er ist, wie die Muataziliten, ein abgesagter Gegner jeder Assimilation Gottes mit der Creatur (التشبيه) und hält durchweg das Dogma fest, dass Gott jederzeit nach der Norm seiner das Rechte und Beste treffenden Weisheit handele (العدل), indem er jeden Schein des Unrechts (חמס), oft auf sehr verschlungenen Wegen, von ihm zu entfernen sucht. Ein sichtbarer Einfluss des muatazilitischen Kelâm zeigt sich ferner in den Lehren von den Attributen und Gottesbenennungen *(c. 66—70)*, vom göttlichen Willen *(לרצון c. 71)* und von der menschlichen Willensfreiheit *(c. 89)*, er stimmt in diesen Lehren mit dem allgemein karäischen Glaubensbekenntniss überein[20]), und sucht sie nach allen Seiten hin po-

19) Nach *Adderet Elia* (Tractat von den 10 Glaubensartikeln) ist der *Messias* nur ein weltlicher König aus davidischem Geblüt, der dem Volke Israel zur Weltherrschaft und vollkommenen Gesetzausübung verhelfen wird *(Trigland. p. 158 s.)*.

20) *Trigland, Diatribe c. X.*

lemisch zu begründen. Er stellt sich, wie seine Vorgänger, schroff den *Ascharîten* gegenüber, und verwirft ihre physikalischen Axiome über die fortdauernde Neuschöpfung der Accidenzen *(c. 4)*, über die Unnöthigkeit der Annahme eines Agens zur Erklärung des Nichtseins *(c. 11)*, und behauptet die Normirung der Handlungen Gottes allein durch seine Weisheit *(c. 89)*, so wie die menschliche Willensfreiheit, und die Natur der *possibilia*, gegenüber ihren Dogmen vom Willen Gottes als der alleinigen Norm seines Handelns *(c. 89)* und von der unmittelbaren Hervorbringung der menschlichen Handlungen durch göttliche Causalität *(c. 86)*. Ahron nimmt alles seiner Meinung nach Wahrheitsgemässe aus dem Systeme der karäischen Dogmatik[21]), verhältnissmässig weniger aus dem der Metaphysik, auf; seinen Vorgängern verdankt er die rein karäischen, originellen Partien seines Systems über die ארבעה פני הי״פ *(c. 81)* und den לאוים *(c. 90)*, dabei bewahrt er aber eine in keinem Autoritätsglauben befangene Selbstständigkeit, wie dies in seiner entschiedenen Verwerfung der Hypothese des המ״ד *(c. 89)* und seinen völlig eigenthümlichen Ansichten über die מר״ם *(c. 92)* und über den Endzweck der Welt *(c. 94)*, so wie in seiner tiefgedachten Anschauung der Geschichte *Iobs (c. 90)* sich darthut. Es sind Partien in Ahrons System, welche vor andern von der Klarheit und Tiefe seines Baumeisters zeugen und auch die langgehegte Meinung unterstützen könnten, dass die karäische Theologie mehr Anknüpfungspunkte an das Christenthum darbiete, als die rabbanitische[22]). Die Lehre von den Attributen, so wie die in der Deutung der Geschichte Iobs durchgeführte Unterscheidung des Straf- und Züchtigungsleidens stimmt mit der christlichen Dogmatik völlig überein; auch die im Ez Chajim aufgestellte Theodicee steht ihr weit näher, als die Maimuni's (vgl. S. 120 oben). Die dahin gehörige Rechtfertigung Gottes in Bezug auf das an solche, deren Unglauben er voraussah, ergehende Gebot (צ״י הכבכן) ist mit einer anerkennungswerthen, Alles in möglichste Klarheit auflösenden Gründlichkeit ausgeführt *(c. 103)*. Auch sonst, wie in dem Cap. von der Busse (113), findet sich vieles Treffliche, aber

21) So vindicirt er z. B., diesen gemäss, der Gottheit neben dem Wissen auch die Sinneswahrnehmung, obgleich durch keine Sinnesorgane vermittelt *(c. 77)*.

22) Der Name *Jesu Christi* kommt im Ez Chajim zweimal vor S. 4. 163. An der letzteren Stelle wird mit der Nennung dieses allerheiligsten Namens ein in sich selbst zerfallendes richterliches Urtheil über die christliche Religion verbunden: sie sorge nicht für die Interessen der Seele und outrire sie doch auf der andern Seite auf Kosten des Körpers (Mönchsthum), während das Judenthum die Interessen beider richtig abwäge und den Bedürfnissen beider genügend abhelfe.

die Lehre von der Werkgerechtigkeit hat Alles durchdrungen. Diese macht sich namentlich in dem Dogma von der einstigen richterlichen Abwagung der Verdienste und Sunden (שקל במאזנים) geltend: Ahron behauptet hier eine ganzliche Vernichtung derjenigen Seelen, deren gute Werke ihren bosen gleich erfunden werden. Neben dieser verabscheuungswurdigen Lehre von einer zwischen der himmlischen Belohnung und höllischen Bestrafung mitteninne liegenden Vernichtung begünstigt Ahron auch die Annahme der Präexistenz der menschlichen Seele *(c. 107)*. So buntgemischt ist der Inhalt des Werkes, welches wir als ein bedeutsames, auch in seinen Bizarrerien belehrendes Denkmal des jüdischen Mittelalters ans Licht gezogen haben. Das Verhältniss des Ez Chajim zum More Nebuchim werde ich in einem besondern Excurse am Schlusse des Werkes beleuchten und in einer synoptischen Tabelle veranschaulichen; eben da werden auch die von *Steinschneider* gesammelten höchst instructiven Parallelen aus *Saadia* und *Kusri* ihren geeigneten Platz finden.

§. 5.

Styl des Ez Chajim.

Der Styl Ahrons ist der der doctrinellen scholastischen Prosa. Er ist kurz, präcis, schmucklos, und, wenn man die Nachlässigkeiten und Licenzen abrechnet, die dem Neuhebräischen eigenthümlich sind und die es grossentheils mit dem Neuarabischen gemein hat, fast durchweg correkt. Er ist nicht so schwer verständlich, wie der Styl älterer karäischer Schriftsteller; die Excerpte aus diesen, die sich im Ez Chajim finden, bilden zu der glatten und durchsichtigen Sprachform Ahrons einen contrastirenden Gegensatz. Man findet in Ahrons Schriften nicht die rauhe Kürze *Ahron b. Josef's*; wenn dieser der Ibn-Ezra der Karäer ist, so ist der Verf. des Ez Chajim ihr Maimuni. Auch ist der Ez Chajim nicht so voller Arabismen, wie die Schreibart *Josef ha-Maor's* und *Jeshuah's*, in welcher reinarabische Constructionen mit barokken hebräischen Neubildungen dergestalt durcheinander gehen, dass sie wie in schwer zu dechiffrirenden Räthseln zu reden scheinen. Dennoch verläugnet Ahrons Styl nicht seinen karäischen Charakter; der geübteste Leser rabbanitischer, auch philosophischer Schriften, wird wie eine fremde Mundart vernehmen, an die er sich erst durch ein eindringendes Studium des Werkes in seinem Zusammenhange gewöhnen muss, ehe er sich vertraut damit fühlen wird. Ahron liebt die Brachylogie; vor allen ist die Ellipse eine durchweg ihm eigenthümliche Redefigur. Er überlässt es an unzähligen Stel-

len den Lesern, die fehlenden Worte und Redetheile theils aus dem Vorhergehenden theils auch, was sonderbar ist, aus dem Folgenden zu suppliren — eine durch die feurige Lebhaftigkeit der Gedankenform erzeugte Art der Ellipse, welche wir die proleptische genannt haben. Aber diese Fremdartigkeit steht in keinem Verhältnisse zu dem seltsam manierirten lapidaren Hebräoarabisch der älteren Karäer. Ahron lebte in einer Zeit, in welcher die karäische Scholastik mit dem moslimischen Kelâm, der sie erzeugt hatte, nicht mehr so eng verwachsen, sondern bereits zu nationaler Selbstständigkeit gediehen war; in der sie sich bereits, begünstigt durch die hohe Bildsamkeit ihrer Muttersprache, eine eigenthümliche, zum Ausdruck ihres Gedankenreichthums keiner Anleihe mehr bedürftige Form errungen hatte. Zudem hatte Ahron neben den wenigen originellen Werken seiner karäischen Vorgänger eine reiche rabbanitische Literatur vor sich, in welcher die Sprache bereits zu männlicher Reife vorausgeeilt war und in den charakterhaftesten Gebilden ihren inneren Reichthum entfaltet hatte. Das alles befähigte den Verf. des Ez Chajim, jenes von seinen karäischen Vorgängern noch erfolglos angestrebte schöne Gleichgewicht zwischen Gedanken und Gedankenform zu finden, welches seine Schriften darstellen, indem sie die Fülle und Klarheit der rabbanitischen mit der echt orientalischen Originalität und Feinheit der karäischen verschmelzen. Der Ez Chajim ist überdies frei von der geschmacklosen hölzernen Steifheit des hebräischen More Nebuchim und fast der meisten aus dem Arabischen angefertigten Uebersetzungen wissenschaftlicher Werke; auch der Styl trägt das Gepräge der Ursprünglichkeit und schwebt frei und fessellos über allen Gebrechen einer sklavischen Copirung. Die Terminologie des Buches stimmt, jedoch nicht ohne bedeutende Ausnahmen, mit der rabbanitischen überein, und zwar, weil Ahron sich auch in die Literatur seiner Gegner hineingelebt hat und von ihr in Stoff und Form merklich influirt wird, noch weit mehr, als in ältern karäischen Werken, deren Isthilâch sich dem arabischen als ein treues Conterfei anschliesst. In der Fortbildung der Sprache für Zwecke seiner subtilen Argumentationen schlägt Ahron zuweilen einen eigenthümlichen Weg ein; zuweilen tyrannisirt er die Sprache und gebraucht keck zugehauene Formen, welche an die unbeschränkte Freiheit erinnern, welcher sich, gegenüber der spanischen Schule, die nach *Kalirs* Vorbild dichtenden Pajthanim gebrauchten[23]. Die dialektische Satzfügung ist die der neuhebräischen Scholastik überhaupt, jedoch etwas einförmig und

---

23) S. krit. Bemerkk. 125, 7.

zuweilen lax und nachlässig in den Uebergängen[24]; übrigens verschmäht Ahron auch nicht die Wendungen und Phrasen, welche der Neohebraismus aus dem Idiom der hermeneutisch-juristischen Dialektik der Talmude herübergenommen hatte, sei es dass er diese selbst studirt hat, was allerdings auch von Karäern geschah, oder dass er jene Bestandtheile in der traditionell angelernten Sprache als Reminiscenzen einer Zeit, wo die grosse Fraction zwischen Karäern und Rabbaniten noch nicht zum Ausbruche gekommen war, bereits vorfand, ohne der Quelle, daraus sie geflossen, sich bewusst zu sein. In der trockenen und jedes gesuchten Schmuckes entkleideten Prosa der philosophischen Discussion stossen wir hier und da auf wahrhaft poetische Ergüsse, in denen das Gefühl sich mit der Speculation verbindet und die discursive Darstellung sich in eine bildlich veranschaulichende verwandelt; oft werden wir mitten in der spitzesten Gedankenentwickelung durch liebliche und malerische Redensarten überrascht, welche ohne alle Affektation als wahre *lumina orationis* der einförmigen Darstellung ein lebhaftes Colorit verleihen[25]. Diese andeutende Skizze des Styls des Ez Chajim, die aus den dem Werke beigefügten kritischen Noten theils belegt theils vervollständigt werden kann, beweist, dass auch in sprachlicher Beziehung dasselbe eine ebenso originelle als interessante Erscheinung ist, völlig geeignet, um daraus reiches Material für den Anbau der Syntax des neuhebräischen Idioms, eines von den jüdischen Grammatikern ungeachtet der unvergleichlichen Vorarbeiten der arabischen völlig vernachlässigten Gebietes, zu entnehmen, wie die nächste Zukunft zeigen wird.

§. 6.

Zeugnisse jüdischer Schriftsteller über Ahron b. Elia und seine Werke.

Aus Josef Salomo del Medigo's Noblot Chokma f. 56, a.

החכם ר׳ אהרן במ״ה בס׳ היקר הנקרא עץ חיים פ׳ ד׳ קראם דקים
והאריך מאד וביאר איפן הנהגתם גם הביא דעת הקדמונים מה
שדברו בהם ר׳ יפת הלוי ור׳ לוי בנו והחכם ר׳ יוסף ור׳ יהודה האבל
והחכם ר׳ ישועה ושם זכר גם דברי הרמב״ם ומתוך דבריו תוכל לירד
לתכלית כוונתם וספר זה ראיתי בכ״י אצל מהר״ר ישר עם שאר ספרים
הרבה וזה חבר גם ס׳ המצות והוא כמו פוסק ושם האריך בענין קדיש

---

24) Oefter fehlt das verbindende Waw, z. B. 78, 1. (s. krit. Nott.). 190, 11 v. u.

25) Beispiele: 34, 19. [illegible]; 37, 15. (vgl. 143, 11 v. u. [illegible]); 44, 2 v. u. [illegible] (vgl. 45, 15. [illegible]; 120, 10. [illegible]); 45, 2. [illegible]; 45, 5. [illegible]; 52, 7. [illegible]; 80, 15. v. u. [illegible]; 81, 18. [illegible]; 85, 21. [illegible]; 142, 21. [illegible]; 194, 13. [illegible] (viell. [illegible]). S. ausserdem 18 unt.; 86 ult. vgl. 172, 13 v. u.; 143 unt.; 153, 15.; 194, 1. (vgl. den Prolog).

החדש גם הוא חבר כ׳ כתר תורה פי׳ נכבד על ה׳ חומשים והר״אם
מוכירו בפי׳ בראשית בשם אחרון וחכם גדול היה כנראה מספריו
וקודם לו בזמן היה החכם ר׳ אהרן בכ״ם המבחר ז״ע קראי האחרין
ושניהם אחרונים כ״גם בששנים שהיו חכמים ונבונים בחכמת החיצונים :

Aus desselben Miktab Achuz von Josef Salomo de Medigo (Melo Chofnajim p. 9. ed. Geiger).

וכבר ידעת מה שכתבו הפקחים המאירים הראב״ע והרמב״ם בענין שם
ע״ב ומ״ב וכב וי״ב ושם בן ד׳ ושאר הכפירים יהיע הרע פני צאנך שית
לבך לעדרים שני צנתרות הזהב הקראים הרבנים האחרונים בני
ציון היקרים כי אין הענין באלו השמות כאשר יבינו הבערים :

Miktab Achuz ibid. p. 12.

גם בעלי מקרא ראיתי מלקטי עמרים כמו רב אהרן בעל ספר עץ
חיים אשר דברי הרמב״ם בספר המצות שלו נוכרים שנים שלשה
גרגרים ובעל אדרת אליהו ותלמידו הר״ר כלב אפנדופולו יצאו אחרי
הקוצרים והמה הבכים מחוכמים ונראה בספר האדרת וספר היבע
השעית היו תלמידי החכם קומטיאנו הנ׳ אשר איר תורתו היה זורח
בקוסטנטינא רבתא בשנת הר״ם ואלה הגבירים יקראו בשם מחברים :

Aus Dod Mordechai von Mordechai dem Karäer p. 144 ss. ed. Wolf.

ואחרי בזמן חבורי החכם הגדול הפילוסוף האלהי רבינו אהרן האחרון
בן כה״ר אליהו ז״ל אשר מעלתך אדוני שאלת בעדו מקום מולדתו
היה בק״ק מצרים החדשה ומי ספר אחד מחבוריו הנמצאים בגלילנו
היה שנת ק״ו לאלף הששי ושלשה ספרים נמצאו בגלילנו זה מחבוריו
כלם ברורים ומוהרים כשמש וככוכבים מאירים הראשון היא ספר כתר
תורה היא פירוש על התורה מלא פלפול ובברא חכמת התורה והחכמת
הפילוסופים היקרה כודות ותבונות החכמה הטבעית והאלהית אין ערך
ליופיו ובהרבה מקומות משיג על החכם רבינו אהרן הראשון בעל המבחר
נ״ע והשני הוא ספר הנקרא גן עדן והוא ספר מצות בו פסק אורות
דיני קידושי השבת וימים טובים ודיני הרבה מצות שבתורה דיני ממונות
ודיני אונאות והם מקובלים ומרוצים בכל תפוצות גלותנו בתוך עדותינו
וגם כל הפוסקים האחרונים ממנו אל הודר מוסבים על דעתו ומה
שאדוני הזכיר שנמצאו בידך ענינים הם ודאי מזה הספר והשלישי היא
ראש השלישי היא נקרא ספר עץ חיים היא ספר נחמד להשכיל
יסודו היא על העיונית על דרך כ׳ מורה נבוכים של הרמב״ם ז״ל שהבנינו
יסודי החכמה הפילוסופית לקיום יסודות התורה האלהית רק שזה החכם
יותר העמיק בעיונו בכל פנות התורה ובהרבה מקומות משיג על החכם
המימוני ושלשת הספרים האלו כלם כתיבת יד ✵

Tableau des Inhalts

als Leitfaden zur Lectüre des Ez Chajim.

Metrorhythmischer Prolog. Kurze Angabe der im Ez Chajim (Nocer Emunim) behandelten religionswissenschaftlichen *loci*; Empfehlung des Werkes und Einladung zur Lectüre desselben.

Halacische Einleitung. Gott, der Schöpfer, das erste der Wesen — der würdigste und belohnendste Vorwurf des Forschens für den Menschen, die Krone der Schöpfung, dessen Würde eben in der Erkenntniss und Gemeinschaft Gottes besteht. Nach dem Falle des Menschen wurde Abraham der Neubegründer speculativer Gotteserkenntniss und Mose der Befestiger derselben. Zur Bewahrung und Förderung der wahren Gotteserkenntniss ist besonders Israel berufen, das Volk, welches die höchste Tendenz Gottes in der niederen Welt ist. Diesem Beruf ist Israel untreu worden, die Gotteserkenntniss hat sich im Exil fast gar verloren, doch haben einzelne Weise, göttlicher Verheissung gemäss, sie je und je wieder in das Bewusstsein des Volkes zu bringen gesucht.

Erstes Capitel. Ursachen der Divergenz der Beweisführung für das Dasein Gottes unter den jüd. Gelehrten. — Die griech. Philosophie, ein Produkt der Feindseligkeit gegen den israelitischen Glauben. — Die Griechen nahmen das Christenthum an, um nur dem ihnen befreundet gewordenen Judenthum auszuweichen. — Die Methode ihrer antiphilosophischen, die Offenbarung bestätigenden Speculation hatten sie von den Juden. — Die Araber betreten den Weg der christianisirten Griechen. — Die wissenschaftliche Theologie beider stammt von Israel. Als die Israeliten im Exil mit arabischer Wissenschaft in Berührung kamen und sich in zwei grosse Parteien getrennt hatten, schlossen die Gelehrten der Karäer und einige der Rabbaniten sich den Muatazile an, deren Grundsätze ihnen als mit der Offenbarung übereinstimmig erschienen und als verwandten Ursprungs Anklang bei ihnen finden mussten, mit Verwerfung der offenbarungswidrigen Theologie in Folge gründlicher Untersuchung. Die Rabbaniten hingegen suchten den Glauben an die Offenbarung mit der griechischen Philosophie zu vereinbaren. Die Philosophie ist die Mutter der Häresie geworden. — Veranlassung und Zweck des Nocer Emunim: Feststellung der Offenbarungslehre gegen die Verderbnisse einer falschen Speculation.

Zweites Capitel. Fünf Abtheile der Wahrheit und Lüge nach der Logik. — Die drei Staffeln der Wahrheit. — Die vier Klassen der Erkenntnisse, nach ihren verschiedenen Erkenntnissgründen. — Eigenthümlichkeiten der traditionalen Erkenntnisse. —

Das Dasein Gottes, in das Gebiet der intellectualen Erkenntnisse gehörig, und zugleich in das Gebiet der auf der dritten Stufe stehenden traditionalen.

Drittes Capitel. Drei Richtungen der Beweisführung für das Dasein Gottes nach der Ansehung der Welt als einer ewigen, oder in der Zeit entstandenen, oder so und so beschaffenen. — Einleitende Vorbemerkungen zum Verständniss der verschiedenen Anschauungen der Welt. — Unterschied der intellectuellen Erkenntniss und der sinnlichen Wahrnehmung. — *A.)* Schilderung der Anschauung der Welt bei den Philosophen (Abriss der hierher gehörigen Partie des aristot. Systems). Doppelzusammensetzung aller Körper. Begriff und Erweis der substantiellen Form, der Quelle der Eigenthümlichkeiten und besondern Functionen der Körper, des geheimen Bandes aller Accidenzen derselben. — Die Form, das zusammenhaltende Band der Körper, die der Materie nach mensurabel und ins Unendliche theilbar sind. — Es giebt in der Wirklichkeit keine Materie ohne Form, denn es giebt keine Atome, die auch *potentialiter* untheilbar wären. — Die substantielle Form, das allein intellectuell erkennbare Princip aller natürlichen zusammengesetzten Körper. — Die fünf Staffeln der sublunarischen Dinge. — Die vernünftige Seele, die substantielle Form des Menschen, ein Beweis für die subst. Formen aller Dinge. — Dreifacher Unterschied des substantiellen Dinges von dem accidentellen, nach der Logik. — Der Mensch, die letzte Zusammensetzung; die *materia et forma prima*, die ersten einfachen Principien — zwischen diesen als Mittelglieder die Elemente, die Grundstoffe alles Entstehens und Vergehens. — Beweis für die Existenz und die Vierzahl der Elemente. Die vier *qualitates primae* derselben und die ihnen untergeordneten *secundae*. — Die Elemente verwandeln sich zeugungsweise in einander, mit Verlust der substantiellen Form; die ihnen gemeinsame Materie ist das Substrat dieser Generationen. — Die Form des Minerals ist die blose Mischung der vier Elemente; der Pflanze die vegetative Seele; des Thiers die sensitive Seele mit der vegetativen (nutritiven und appetitiven); des Menschen die vernünftige Seele mit der veget. und sensitiven — die Trägerin aller Kräfte, welche die Abstraction an ihm sondert. Ob der Intellect etwas von der Psyche Verschiedenes und Ewiges ist, bleibt unentschieden. — Die vier Arten der Veränderungen, und die Mischung, eine einheitliche Coalition der Elemente, aus der eine gleichmässige Temperation der Qualitäten hervorgeht, zu welcher die Form als letztes Complement kommt — Die substantielle Form der Elemente ist die Trägerin ihrer Qualitäten und der Syzygien derselben. — Sie ist der Grund der essentiellen Unterschiedlichkeit und essentiellen Vollkommenheit der Dinge, nicht die Materie, nicht die gemischten Elemente, nicht die Accidentien. — Seltsam, dass Aristoteles die Qualitäten der Elemente ihre Formen nennt. — Hyle, Form und Beraubung (etwas rein Negatives), die drei Principien der zehn Kategorien. — Die subst. Form ist der Grund der motiven Qualitäten der Elemente, wie die Materie der Grund der damit zusammenhängenden (potentialen) Theilbarkeit. — Die Elemente, die erste Generation und Composition, sind der Grund alles Zusammengesetzten je nach der aus der Mischung hervorgehenden gegenseitigen Stimmung ihrer Qualitäten. Die gemeinsame Materie der Elemente ist das Formenaufnehmende: das Formengebende muss wieder Form sein. — Die gradlinigte Bewegung der Elemente geschieht von oder nach dem Mittelpunkt des Weltsystems, d. i. der Erde; die kreislinigte Bewegung der Himmelssphäre ist die *causa effectrix* der aus den Elementen gemisch-

ten Körper in der Niederwelt. — Die *causa efficiens* der substantiellen Form der Elemente und der Minerale gehört unter die Desiderata des arist. Systems, da die Zusammensetzung der Himmelssphäre aus Materie und Form problematisch ist. — In der Beantwortung der Frage nach der wirkenden Ursache der drei Seelen gehen Arist und Plato aus einander. Arist. erklärt die Ideen oder verselbstständigten Gattungsbegriffe Plato's für Figmente; sie sind ihm nur potentiell in den Dingen enthalten und treten durch die Thätigkeit des menschlichen Geistes in Wirklichkeit. — Die nächstliegende wirkende Ursache des Intellects ist die substantielle Form; die ihrer Verbindung mit einem besondern Körper die Disposition; die der Disposition die Himmelskräfte. Die Disposition wirkt jedoch nur *per accidens*, die Form muss als letzte Ursache eine *forma separata* haben.

Viertes Capitel. *B.)* Schilderung der Weltanschauung nach der Corpuscular-Physik. — Unterschied zwischen den vom Subject zertrennlichen, keinen Bestand im Leeren habenden, aus der Verbindung, deren Auflösung nicht nothwendig das Untergehen des Subjects zur Folge hat, hervorgehenden Accidenzen, und den von dem qualificirten Subject unzertrennlichen, im Leeren bestehenden Qualitäten, die aus dem Zusammentreten der untheilbaren und also verbindungslosen Atome resultiren. So ist die Empfindung die Qualität des Lebenden; es empfindet durch Empfindung, aus keiner andern darüber hinausliegenden Ursache. Qualification ([illegible]) ist die beständige Thätigkeit der aus dem Leeren zur Existenz hervortretenden Atome. — Das Atom hat an sich keine Quantität, durch das Zusammentreten der Atome aber (Anlagerung, nicht Mischung) entsteht der Körper mit seinen drei Dimensionen. — Unterschied der *atomus mathematica*, die eine blose Abstraction ist, und der *atomus physica*, die der physisch schlechthin untheilbare Grundstoff der Dinge ist. — Die Existenz der Atome erhellt nicht aus sinnlicher Wahrnehmung, sondern aus Vernunftgründen. — Die Atome, aus denen das Universum entstanden, sind in ihrer Quiddität sich völlig gleich; sie sind aber verschieden den unselbstständigen, ihrem Wesen beigegebenen Accidenzen nach. Das Atom ist für allerlei Accidenzen empfänglich und erhält diese oder jene nach der Intention des *agens*. — Alle Mittelursachen, die das aristotelische System aufstellt, werden von den Physikern verbannt. — Die Atomen-Lehre geht keineswegs auf die Anfänglichkeit der Welt aus; Epikur erklärt die Atome für ewig, und den ewigen Wechsel ihrer Verbindung für absoluten Zufall. Die Physiker hingegen substituiren, mit Beseitigung aller Mittelursachen, ein *primum agens*, und zerfallen darüber in Parteiungen. — Das Atom hat als Gegensatz des *vacuum* das nothwendige Attribut der Lage ([illegible]), sonst aber kein nothwendig beigegebenes Accidens; denn die Verbindung ([illegible]) ist etwas Anfängliches und Vergängliches. — Das Atom ist entweder ein Ruhendes oder ein Bewegtes, und hat somit einen Anfang; doch ist es zur Zeit seines Hervorgehens aus dem Leeren weder ein Ruhendes noch ein Bewegtes, sondern ein Seiendes (ohne den Nebenbegriff der Ruhe und Bewegung) zu nennen. — Levi b. Jefet erklärt [illegible] und [illegible] vom Atom für gleich prädicabel — Zufolge der Ansicht der Philosophen hängt das Bestehen des Dinges von dem Bestehen der Disposition seiner Mischung unter sphärischen Einflüssen ab. — Die Physiker, alles Bestehen unmittelbar von einem *primum agens* ableitend, sind über die bleibenden Accidenzen zweifelhaft, jedoch darin übereinstimmig, dass es zwar zur Hervorbringung, aber nicht zur Annihilation eines *agens* bedürfe. — Die Muatazile nehmen ein unabhängiges Fortbe-

stehen der einmal hervorgebrachten Accidenzen an, die Ascharije hingegen ein fortgehendes Hervorbringen derselben am Subjecte durch den Agens. — Die Ascharije schreiben Alles der unmittelbaren Wirkung Gottes zu. — Die Annahme einer besondere Accidenzen mit besondern Körpern verbindenden Intelligenz führte nothwendig auf die Annahme eines zeitlichen Entstandenseins derselben. — Arist. steigt von Ursache zu Ursache bis zu den Kräften der Sphären auf; doch auch diese bieten den Physikern, vorzüglich in ihrer Bewegung (die einen leeren oder doch mit Atomen gefüllten Raum erfordert), unerklärliche Erscheinungen, so dass sie sich mit der Annahme eines Weltordners begnügen. — Juda Abel, die Atomen-Lehre verwerfend, erklärt die aus dem Nichts hervorgegangenen 4 Naturen (Elemente) für die Grundstoffe der Dinge. — Sowohl die Philos., als die Physiker erklären ihr System für intellectuelle Erkenntniss auf dem Grund und Boden der Erfahrung. — Aber die Weltanschauungen beider beweisen nicht die Ewigkeit, sondern vielmehr die Anfänglichkeit der Welt; nur die Beweisführung ist verschieden je nach den Grundsätzen der Philosophen und Physiker. — Einige (nach Maimuni) halten die Anfänglichkeit der Welt für eine an sich klare, gar keines Beweises bedürftige Sache. — R. Jesùah's zwei Prämissen des Beweises für die Anfänglichkeit der Welt.

Fünftes Capitel. Beweisführung für die Existenz Gottes nach dem Grundsatz der Ewigkeit der Welt. — Nothwendigkeit einer ersten Ursache, eines *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον.* — Immaterialität dieses nicht selbst bewegten und nur bewegenden Wesens; unzulängliche und zulängliche Beweise dafür. — Das *primum movens* kann weder die vertheilte Kraft noch die ungetheilte Seele der Himmelssphäre sein, weil seine Bewegung eine wesentliche, nicht eine accidentelle ist. — Die accidentelle Bewegung ist keine ewige; Widerlegung einer von den Sphären unter der Aequator-Sphäre hergenommenen Einwendung. — Das *primum movens* ist der letzte Erklärungsgrund alles Verursachten und aller secund. Ursachen, reines Sein, ohne alle Hyle, weder etwas Materielles noch etwas Accidentelles, einem Andern Inhärirendes.

Sechstes Capitel. Widerlegung der aus der Natur der existirenden Dinge entnommenen Beweise für die Ewigkeit der Welt. — 1.) Beweis aus der Incorruptibilität des Himmels und der diesem ersten Bewegten somit nothwendig zukommenden Ewigkeit der Bewegung. — 2.) Beweis aus der Kugelform des All und der Kreisbewegung des Werdens im All, als einer nothwendig stetigen, ununterbrochenen und ewigen. — 3.) Beweis aus der dem geschaffenen Dinge nothwendig vorausgehenden, eines Trägers bedürftigen Möglichkeit des Geschaffenwerdens, und aus der durch diese Priorität postulirten Zeitmessung, welche wieder ohne die Existenz des Himmels undenkbar ist. — Verwahrung des Begriffes der Zeit; sie ist weder die Bewegung selbst, noch das Maass der Bewegung, sondern etwas ausserhalb Bewegung und Zahl Daseiendes; sie ist nicht etwas Zählendes, sondern Gezähltes, also auch unabhängig von der Sphärenbewegung Bestehendes, dessen Quiddität aber so unbegreiflich ist, dass Galen sie schlechthin etwas Göttliches nennt. — 4.) Beweis aus der Natur des Himmelskörpers, der, weil ohne alle Contrarietät der Qualitäten und somit der Bewegung, alles Entstehen und Vergehen, um wie viel mehr Geschaffen- oder Vernichtetwerden ausschliesst. — 5.) Beweis aus der Incorruptibilität der den vier Elementen zu Grunde liegenden gemeinsamen Materie. — 6.) Beweis aus dem bestimmten Verhältniss der aus einander entstehenden Dinge

zu einander: kein Ding entsteht aus dem ersten besten, um wie viel weniger aus Nichts.

Siebentes Capitel. Kritik der Beweise für die Ewigkeit der Welt, die von dem Wesen Gottes, als dem allervollkommensten, hergenommen sind. — 1.) Die Activität nach einem Zustande der Nichtactivität, das Heraustreten aus der blosen Potenz in die Energie involvirt eine Veränderung an Gott, die mit seiner Vollkommenheit unvereinbar ist. — Ein in den leidenden oder recipirenden Dingen liegendes Hinderniss bedingt keine Veränderung in dem Wesen des ewig activen Gottes. — 2.) Ein solches Hinderniss ist bei dem absoluten Nichtdasein der zu afficirenden Dinge nicht da. — Wir fragen hier nicht nach der Ursache, sondern nach dem Hinderniss selbst. — 3.) Nach dieser Ursache muss gefragt werden; denn eine Schöpfung zu einer gewissen Zeit involvirt das Nichtdasein einer Bedingung oder das Dasein eines Hindernisses zu den andern Zeiten. — Die Schöpfung ist ein Act seines absoluten Willens. — 4.) Nicht wollen und dann wollen ist eine Veränderung des Willens und somit des Wesens Gottes. — Ein innerhalb des Willens selbst liegender, nicht von aussen ihm zukommender Zweck ist nichts den Willen selbst Veränderndes. — Es ist Ein Wille, der das Nichtsein und das Dasein der Welt wollte. — So wie die Veränderung der cognoscibeln Dinge das Wissen Gottes nicht verändert, so auch die Veränderung der gewollten nicht sein Wollen.

Achtes Capitel. Incompetenz aller aus der Natur der bestehenden Dinge hergenommenen Erklärungsgründe der Art ihres ursprünglichen Gewordenseins. — Veranschaulichung an der Genesis des Vogels. — Incompetenz der von dem Wesen Gottes hergenommenen Gründe. — Unser Handeln ist vom Göttlichen specifisch verschieden und hat nichts als den Namen mit demselben gemein.

Neuntes Capitel. Die Himmelsbewegung vom Standpunkte der Annahme der Ewigkeit der Welt als Beweisgrund für das Dasein Gottes betrachtet. — Die Bewegung der Himmelssphäre kann keine violente, keine natürliche, muss also eine voluntäre sein. Diese kommt nur beseelten Wesen zu, deren Bewegungsprincip entweder die Empfindung oder die Einbildung, welche beide Körperorgane erfordern, oder das Denken (notitia) ist; allein das letztere ist als Bewegungsprincip des Himmels denkbar, dem somit Rundheit, Seele und Intellect beigegeben werden müssen, so wie organischer Bestand aus Materie und Form (Aristot., Ibn-Sina). — Averroes, um die Possibilität der Existenz von der Himmelssphäre zu entfernen, läugnet ihre Zusammengesetztheit aus Materie und Form, und erklärt ihre Bewegung für eine gezwungene. — Doch bleibt auch nach ihm der Himmel etwas Endliches, der, bei allen Mittelursachen der Bewegung (Seele, nicht-hylische Form, separate Intelligenzen), eine erste unendliche Ursache als Prius bedingt.

Zehntes Capitel. Beweise für die Anfänglichkeit der Welt. — 1) aus der Vergänglichkeit der Formen und der nicht ohne sie zur Erscheinung kommenden, also gleich endlichen Materie. Beseitigung der ewigen Materie des Arist. und ihres endlosen Formenwechsels. — Die Formen fallen unter den Begriff der Zahl, also auch die von ihnen, den endlichen, zusammengehaltene endliche Materie. — Die Bewegung des Himmels, der als Körper mensurabel sein muss, ist somit selbst eine mensurable, also eine endliche, also, wie der Himmel selbst, eine anfängliche. 2) aus der Zusammengesetztheit, somit

Möglichkeit, somit Anfänglichkeit aller erscheinenden Dinge, auch der Himmelskörper. — Averroes, abweichend von Avicenna, findet in der von Ar. behaupteten Unvergänglichkeit und doch Zusammengesetztheit des Himmels einen Widerspruch, und läugnet die letztere, obgleich er seltsamer Weise wieder zugesteht, dass der Himmel seine Bewegung von einer nicht-hylischen Form empfange, oder doch behauptet, dass der erste Beweger die Form für das *in actu* Existirende sei. — Läugnet er auch die Zusammengesetztheit, so ist doch die Räumlichkeit, die Dimension, die Theilbarkeit des Himmels gewiss, und somit auch die blosse Possibilität seines Daseins, seine Anfänglichkeit durch einen Schöpfer. — 3.) aus der Accidentalität und somit Endlichkeit der Existenz. — 4.) aus der nothwendigen Priorität der unendlichen Existenz (Gottes) vor der endlichen (Welt.)

Eilftes Capitel. Beweise für das Dasein Gottes aus der Betrachtung der Welt. — 1.) aus dem Entstehen und Vergehen der substantiellen Formen an der Materie, bei dem weder die Form noch die Materie noch das Nichtsein das *agens* sein kann, sowie aus der Bewegung, die aus dem *in potentia* und *in actu* Seienden zusammengesetzt ist. — 2.) aus der Mannigfaltigkeit der Formen an der Einen Materie (auch der Elemente und der Sphären), woraus auf eine höchste intendirende und die Formen speciell anweisende Intelligenz zu schliessen ist. — 3.) aus dem Einen unter dreien möglichen Falle, dass die Dinge der Welt theils vergänglich, theils unvergänglich sind, und aus der Prädicabilität des Letztern nur von Einem Wesen (Gott). — Einige der Weisen sagen, das Gott nur die Existenz, als Accidens, hervorbringe, und die priorischen, im Nichts ([illegible]) befindlichen Seelen ([illegible]) zu Trägern derselben mache. — Andere läugnen dieses Bestehen existenzloser Seelen im Non-Ens — als zu einem zweiten Princip neben Gott führend. — Nach Jesûah führte die Wahrnehmung an sich nothwendiger, unveränderlicher Dinge auf die erste Meinung (die der Muatazile); nach den Ascharije hingegen bestehen auch letztere als solche nur *per actionem agentis et intentionem intendentis*, und die Corruption tritt nicht ein durch Hervorbringung eines entgegengesetzten Accidens, sondern durch Cessation des Wirkens des Wirkenden. — Das letztere widerspricht der Erfahrung, darum nehmen die Muatazile die Existenz eines subjectlosen Accidens an, durch welches das mögliche Vergehen herbeigeführt wird. — Der Glaube an die Existenz eines Non-Ens, gemäss den vernunftgemässeren Principien der Muatazile, ist unter unseren Weisen der allgemeinere.

Zwölftes Capitel. Die Anerkenntniss der Anfänglichkeit der Welt und des Daseins Gottes ist die Basis der praktischen Gesetzoffenbarung. Abraham ist der Erste, der jene Wahrheiten aus Vernunftgründen erkannt hat und den Sabäern gegenüber behauptete. Die Torah beginnt mit diesen Wahrheiten, zum Beweis, dass die Prophetie sie voraussetzt. — Die speculative Erkenntniss ging bei Abraham der prophetischen voraus. — Er ist ein Vorbild der Gemeine der Einheitsbekenner (موحدين). — Auch die Propheten sind bemüht, die Erkenntniss des Daseins Gottes auf dem Grunde der Weltschöpfung zu beleben, und verweisen auf die speculativen Gründe für dasselbe. — Beweis für die Unstatthaftigkeit des Satzes, dass die Anfänglichkeit der Welt erst durch die Prophetie erkannt und bewahrheitet werde, aus der Logik, durch alle drei Figuren des conclusiven Syllogism hindurch. — Organismus des kategorischen Syllogism. —

Schema der vier Figuren des kategorischen Syllogism. — Zurückweisung der asyllogistischen galenischen Figur, aus der die Prophetie als Erkenntnissgrund für die Anfänglichkeit der Welt und somit des Daseins Gottes erwiesen werden könnte.

Dreizehntes Capitel. Die Wunder, als durch Veränderung der Natur herbeigeführt, setzen die Anfänglichkeit der Welt voraus; daher der Glaube an dieselbe durch Wunder bestätigt und befestigt worden ist. Sie sind zwar kein demonstrativer Beweis, aber doch ein analogisch-inductioneller, eine durch die Sinne vermittelte Handleitung zu speculativer Erkenntniss. Die Nichtanerkennung derselben beruht auf der vorgefassten Meinung ihrer Unmöglichkeit. — Nachweisung dieser doppelten Erkenntnissquelle des Daseins Gottes: der intellectuellen, durch die Betrachtung der (dreitheiligen) Schöpfung vermittelten Speculation, und der göttlichen Wunder (erstere für die Gebildeten, letztere für das Volk) an einigen Psalmstellen, und zu diesen ein philosophischer Midrasch. —

Vierzehntes Capitel. Bewahrheitung einer höchsten, sinnlich nicht wahrnehmbaren Welt auf dem Wege intellectueller Speculation in mannigfachen Richtungen — namentlich der Existenz separater Intelligenzen, aus der ewigen Bewegung des Himmels. — Die Cirkelbewegung des Himmels setzt nach Ar. Rundheit der Gestalt und Beseeltheit als Princip aller nicht natürlichen Bewegung voraus; die Beständigkeit dieser Bewegung erfordert intellectuelle Imagination und Begier, den geistig vorgestellten Gegenstand zu erfassen — die vier Ursachen der unaufhörlichen Kreisbewegung des Himmels — Nach Maimuni sind diese zwar nicht demonstrabel, aber doch die naturgemässesten und unzweifelhaftesten. — Spätere Forscher ([illegible]) gehen in der Annahme dieser Ursache von Ar. ab, theils die Körperlichkeit des Himmels läugnend (Ibn-Roshd), theils ihm nur eine relative Nothwendigkeit der Existenz zutheilend (Ibn-Sina). — Das höchste Object der Vorstellung und Liebesbegier des Himmels ist Gott; doch schloss Arist. aus der Mannigfaltigkeit der Bewegung der Sphären auf eine der Zahl der Sphären entsprechende Pluralität der Intelligenzen, welche die Objecte der Imagination und die Principe der Bewegung der Sphären sind. — Nach der recipirten Annahme würde es also, wie neun Sphären, so auch neun *intelligentiae separatae* geben und die zehnte — Gott, das formengebende, durch die Mittelursachen der ihm gradweise untergeordneten Intelligenzen wirkende, oberste Princip. Maimuni will Gott nicht für den Beweger der obersten Sphäre erkennen, um ihn mit den übrigen Himmelbewegenden Intelligenzen nicht in Eine Classe zu bringen. — Aber Ar. besteht auf dieser in dem Beweger der obersten Sphäre endenden Causalkette, so wie auf der Mehrheit der Intelligenzen, weil durch Annahme allein der obersten die Mannigfaltigkeit der himmlischen Bewegungen unerklärbar bleibt. — Zeugnisse für die Wahrheit dieser Annahme, zugleich ihre richtige Auffassung lehrend, aus der Schrift, insbes. Ps. 103, 19 ff. — Die himml. Intelligenzen sind die Engel, die den Thron Gottes umgeben — Er nicht einer aus ihrer Mitte, sondern streng von ihnen unterschieden. — Jesûah's Beweis für das Dasein der Engel schon bei Beginn der Weltschöpfung — aus der dem Lebendigen untergeordneten Tendenz des Leblosen. — Summa: Die Disposition der Materie wirkt Gott vermittelst der Bewegung der Sphären; die Form vermittelst der körperlosen Intelligenzen. Diese sind auch die vermittelnden Ursachen der Bewegungen des Himmels, und das erste Medium ist der Wille der allerhöchsten Intelli-

genz, d. i. Gottes. — Für diese Vermittlung der Wirkung Gottes auf die Niederwelt durch die Engel und Sphären ([illegible]) zeugt auch die Schrift, indem sie Gott wohl verwahrt gegen die Körperlichkeit der Sphären und gegen die Mehrheit der Engel.

Funfzehntes Capitel. Beweise für die Unkörperlichkeit Gottes. — 1) Alle Dinge sind entweder vergänglich oder unvergänglich, oder theils vergänglich theils unvergänglich. Aus der alleinigen Statthaftigkeit des Letzten erhellt, da eine Progression ins Unendliche absurd ist, das Dasein eines ewigen Weltschöpfers; ist er aber ewig, so muss er unkörperlich sein. — 2.) Jeder Körper ist in der Zeit hervorgebracht; die letzte Ursache alles Geschaffenen, zu der man endlich gelangen muss, kann also unmöglich selbst körperlich sein. — 3.) Ein Körper wirkt auf keine andere Weise nach aussen, als durch Berührung; da aber die Welt aus dem absoluten Nichts hervorgebracht worden und dieses unberührbar ist, so muss der Weltschöpfer ein unkörperlicher Geist sein. — 4.) Der Körper wegen seiner Zusammensetzung und dreifachen Dimension ist weder einig noch untheilbar, sondern causirt und möglich — Eigenschaften, welche mit dem Begriff eines Wesens von nothwendigem Dasein streiten. — 5.) Der Körper ist local und also mensurabel und also endlich und auch von begrenzter Kraft — der unendliche Gott kann also weder ein Körper noch die Kraft an einem Körper sein. — 6.) Der bestimmte Ort und die bestimmte Dimension des Körpers setzt eine äussere Ursache voraus — Körperlichkeit und Independenz, die Gott zukommen muss, streiten also mit einander. — 7.) Die Wirkung kann nicht dem Wirkenden gleich sein, sonst wirkte Letzteres sich selber; Gott, der die Körper im Allgemeinen nach ihrem charact. Merkmal der dreifachen Dimension hervorgebracht, kann also nicht selbst ein Körper sein. — Hauptbeweise sind 1. 3. 7., die andern ergeben sich aus dem ersten.

Sechszehntes Capitel. Wenn die h. Schrift zuweilen von Gott wie von etwas Körperlichem redet, so muss nicht der Verstand dem Wortsinne der Schrift, sondern dieser der Erkenntniss des Verstandes angepasst werden. — Zumal, da die Schrift selbst bei sinnlichen Gegenständen zuweilen hyperbolisch redet und oft in Bildern schildert. — In vier Fällen muss die Anstössigkeit des Wortsinns durch eine höhere intellectuelle Exegese beseitigt werden, nämlich wenn das Gesagte der sinnlichen Wahrnehmung oder der intellectuellen Erkenntniss widerstreitet, oder wenn es, wofern weder sinnlich wahrnehmbar noch intellectuell erkennbar, durch viele Gründe widerlegt wird, oder wenn es durch Vergleichung sich als widersprechend darstellt. — Die drei Mittel der Beseitigung der in der Rede von Gott gebrauchten Sensualismen sind: Ergänzung des elliptischen Ausdrucks, Metapher und Homonymie — Zu dieser Erklärungsweise nöthigen uns überdem klare, alle Körperlichkeit an Gott negirende Schriftstellen.

Siebzehntes Capitel. Die sprachliche Uebertragung körperlicher Affectionen auf Gott war die Folge des menschlichen Organismus, nach welchem die Kräfte der Seele durch materielle Organe wirken. Die Sprache konnte sich nicht anders helfen, wenn sie die unmittelbar von Gott ausgehenden Kräfte bezeichnen wollte, als durch Uebertragung der menschlichen Analoga. — Diese Uebertragung von Namen menschl. Handlungen und der ihnen entsprechenden Organe ging aus dem Streben hervor, durch dergleichen Attribute jeden Mangel von Gott zu entfernen. — Daher werden auch keine Organe, für die sich keine analoge Kraft in Gott findet, ihm zuge-

schrieben (wie die nutritiven und generativen). — Wohl zu unterscheiden ist der metaphorische und homonyme Gebrauch der Wörter. Weit erhaben über die Metapher ist die absolute Aequivocation (*ὁμωνυμία*).

Achtzehntes Capitel. Bericht über die bereits vorhandenen Erklärungen der metaphorischen und aequivoken Ausdrücke (Josef, Juda Abel, Maimuni). — Gegenstand der Erörterung sind nur: 1.) die derartigen Ausdrücke bei Mose, dessen Wahrnehmung göttlicher Dinge nicht durch die Einbildungskraft vermittelt war. — 2.) bei den Propheten und in den Hagiographen, insoweit ihr Inhalt historisch referirend, nicht visionär ist.

Neunzehntes Capitel. Fachwerk der von Gott *per metaphoram* oder *per aequivocationem* praedicirten Namen (Topik der heiligen Synonymie). — Von den concreten, abstracten und privativen Namen sind die letzteren als die niedrigste Staffel auf Gott ganz unanwendbar. — Namen der Substanz der Materie werden gar nicht von Gott praedicirt; wohl aber einige Namen der Affectionen der Materie als solcher und als mit der Form verbunden. — Von den Namen der Form werden gar nicht von Gott praedicirt die der *forma elementaris* und *vegetativa*; nur Ein Name der *mineralis*; Namen der *animalis* nur, insofern sie auf der letzten Staffel die Materie der vernünftigen Seele ist. — Die Namen der *anima rationalis* aber, besonders ihre ohne Intervention des Körpers vollzogenen, aber auch ihre aus der durch die animalische Seele vermittelten Verbindung mit dem materiellen Körper resultirenden Thätigkeiten werden in grössester Anzahl von Gott praedicirt. — Alle Namen, welche der intelligenten Seele und ihren Kräften, als *substantia separata*, zukommen, sind, wenn sie von Gott praedicirt werden, homonym; alle dem Körper und den durch ihn wirkenden Seelenkräften zukommende sind metaphorisch.

Zwanzigstes Capitel. מקום (Ort), die sinnl. Bedeutung des Worts (äusserer und innerer Ort): der Schauplatz einer Sache (Welt): der specielle Standpunkt, von wo aus Gottes allgemeine Vorsehung erkannt wird; die Staffel speculativer Beschauung.

Ein und zwanzigstes Capitel. גדול (gross), in Bezug auf Quantität (discrete; stetige; Zeit) und Qualität (geehrt; hochgestellt, *relative*), von Gott in Bezug auf seine erhabenen wunderbaren Thaten, ohne alle quantitative Nebenbeziehung.

Zwei und zwanzigstes Capitel. צלם (Form), sowohl von der mensurabeln Figur natürlicher und künstlicher Körper, als von der substantiellen Form, insb. des Menschen, d. i. der intelligenten Seele, durch die, als seine specifische Differenz, auch sein Werden in der Schöpfungsgeschichte bezeichnet wird. — Unterschied der Wörter צלם und דמות als Bezeichnungen des Ebenbildes Gottes am Menschen.

Drei und zwanzigstes Capitel. תמונה (Gestalt) von der sinnlich wahrnehmbaren Aussenform oder Eigenschaft der Dinge, selbst vom Klange, vom Fantasiegebild, von der geistigen Vorstellung, namentl. der rein-intellectuellen, das Wesen reflectirenden, die der Intellect, das Unsterbliche am Menschen, von Gott aufnimmt.

Vier und zwanzigstes Capitel. מראה (Object und Handlung des Sehens) von allem Sichtbaren und dann allem Geistig-Erkennbaren, oft von Gott als dem Objecte des geistigen Erkennens, namentlich von der rein-intellectuellen Erkenntniss (die Staffel Mosis) und von der durch die Spiegelbilder der Fanta-

sie vermittelten (die Staffel der Propheten) — in den Stellen, wo die Annahme einer sinnl. Anschauung unumgänglich ist, vom Sehen des [illegible] [illegible], gleichsam des Focus der göttl. Vorsehung. — [illegible] die Vorsehung Gottes über die Niederwelt.

Fünf und zwanzigstes Capitel. קול (Stimme), von der hörbaren Stimme, von der Rede und ihrem Inhalt, in der Geschichte des Sündenfalls Gen. 3, 8. von der in Wirksamkeit tretenden göttl. Warnung, nicht von Einem Baume allein zu essen, sondern den Genuss beider nach Verhältniss der Bedürfnisse der Seele und des Leibes zu verbinden.

Sechs und zwanzigstes Capitel. Diese Worterklärung, deren Ursache die Entfernung der Anthropopathien von Gott und somit die Rechtfertigung der Schrift ist, hat auch den Nutzen der Vereinbarung der Speculation mit der Prophetie, der Erforschung des tieferen Schriftsinnes und der Evolution der Glaubensgeheimnisse.

Sieben und zwanzigstes Capitel. נפש (Seele) von der empfindenden Seele der Thiere und der vernünftigen des Menschen, so wie von dem Unsterblichen an diesem; ferner in der Bed.: Ruhe, Aufhören, von Pausation der Arbeit und der Rede (so von Gott); Wille, Wohlgefallen (so fast immer, wenn von Gott).

Acht und zwanzigstes Capitel. חיים (Leben), insbesondere von der Weisheit (wegen der intellectuellen Wahrnehmung) und von Gott, übergetragen von der sinnlichen Wahrnehmung als Aeusserung des physischen Lebens.

Neun und zwanzigstes Capitel. נשמה von dem Lebensgeist, vermöge dessen der Mensch athmet und sich bewegt; von der Rede; insbesondere von dem Intellect. Wenn von Gott, entweder der *intellectus agens*, durch den der menschliche in Energie tritt, oder die Rede, das Wort.

Dreissigstes Capitel. רוח (Hauch, Geist), insb. vom Lebensgeist, von der unsterblichen Seele, von der prophetischen Inspiration, vom Willen (in den beiden letzten Bedeutungen, wenn es von Gott gesagt wird).

Ein und dreissigstes Capitel. הביט, ראה, חזה von sinnlicher, dann intellectueller Wahrnehmung, entweder sehen oder verstehen, je nach der Natur der Objecte; wenn von Gott, von dem durch keine Sinneswerkzeuge vermittelten Erkennen desselben.

Zwei und dreissigstes Capitel. עין Quelle, Auge; Wahrnehmung mittelst des Auges; Hülfe. Von Gott: Fürsehung und Hülfleistung.

Drei und dreissigstes Capitel. שמע hören; vernehmen; verstehen; von Gott: göttliche Wahrnehmung dessen, was bei den Menschen Object des Hörsinns ist. Ohr, von Gott: metaphorische Bezeichnung der durch keinerlei Sinneswerkzeuge vermittelten göttlichen Apperception hörbarer Dinge. Ebenso beim Geruch.

Vier und dreissigstes Capitel. ישב sitzen; ruhen, bestehen, beharren ohne Veränderung, von körp. und unkörp. Dingen, auch von Gott, der im Himmel sitzt d. i. über der Sphäre, die das incorruptible Schlussglied alles Veränderlichen ist ([illegible]; [illegible] gegen Maimuni).

Fünf und dreissigstes Capitel. כסא, Stuhl, Thron, Merkzeichen der Erhabenheit und Grösse, wie die Himmel der Thron d. h.

eine besondere Anzeige der göttl. Majestät sind; die oberste Sphärenordnung, die auf die unteren Dinge influirt, während Gott, über sie erhaben, ewig und unveränderlich bleibt. Maimuni irrt, wenn er כס (כסא) Ex. 17, 16. Thren. 5, 19. für das Wesen Gottes selber nimmt; es bedeutet weder dieses noch die göttliche Majestät als Eigenschaft.

Sechs und dreissigstes Capitel. שכן (wohnen, ruhen), insb. von Gottes stetiger Fürsicht, auch von etwas Geschaffenem, welches Gottes Fürsicht anzeigt, nämlich dem erschaffenen Lichte (אור נכבד, כבוד נכבד).

Sieben und dreissigstes Capitel. קם (aufstehen, seine vorige Lage verlassen u. eine andere einnehmen), von Gott: eine Verheissung oder eine Drohung ausführen.

Acht und dreissigstes Capitel. עמד (aufrecht stehen, stillstehen od. aufhören, bleiben od. wahren), von Gott entweder in der metaphorischen Bedeutung des Stehens oder des Bleibens.

Neun und dreissigstes Capitel. נצב stehen; über etwas gestellt sein, darüber walten, darauf wirken; im Geiste stehen.

Vierzigstes Capitel. הלך gehen; sich verbreiten, metaph. von der Manifestation und Entziehung der Vorsehung oder Obhut Gottes.

Ein und vierzigstes Capitel. עבר sich fortbewegen, von lebenden Wesen, vom Schalle, von Abstracten, von dem in Worte übergehenden Gedanken. Insbes. von der sich der innersten Anschauung darstellenden Offenbarung Gottes. Die dem Mose in der Felsspalte zu Theil gewordene Gotteserscheinung; seine Doppelbitte, von der die eine erhört, die andere nur theilweise durch die göttlich vermittelte intellectuelle Apprehension der Werke und Attribute Gottes *(visio posteriorum*, nicht *faciei)* gewährt worden ist. Kritik über die bisherigen Deutungen dieser Theophanie (Maimuni; Ibn-Ezra; Ansicht der Karäer). Zugleich wird Moses gerechtfertigt und seine Erhabenheit über alle Propheten, deren Visionen durch die Imagination vermittelt waren, dargethan.

Zwei und vierzigstes Capitel. שב zurückkehren; sich bekehren; insb. vom Eintreffen des göttlichen Wortes; wenn von Gott, theils trans., theils intrans. von der Einkehr oder Wegkehr der göttlichen Vorsehung.

Drei und vierzigstes Capitel. עלה, ירד auf-, niedersteigen, von Hoheit und Niedrigkeit des Standes, von dem Acte der geistigen Speculation höherer und niederer Dinge; von Gott: sich zu den niederen Dingen wenden (spec. von Mittheilung der Prophetie und Wiederenthebung ders.), möglicher Weise von dem geschaffenen Lichte der Herrlichkeit (כבוד נכבד).

Vier und vierzigstes Capitel. בא, יצא kommen, herausgehen, von körperl. und unkörperl. Dingen, auch von körperl. Dingen, die keine locomotive Fähigkeit haben, von Gott: in die Erscheinung treten, sich offenbaren.

Fünf und vierzigstes Capitel. רם und נשא von Höhe des Orts und des Grades oder der Würde, ersteres von der Erhabenheit des Wesens Gottes, letzteres von der Erhabenheit seiner Wesensäusserungen.

Sechs und vierzigstes Capitel. קרב, רחק von örtlicher Nähe und örtlicher oder zeitlicher Ferne, in geistigem Sinne von Gott als Erkenntnissobject und seiner Vorsehung. — נגע, נגש, קרב, wenn von Gott, nicht von localer Bewegung oder physischem Contact, sondern von der Application seines Wortes, seines Einflusses, seiner Wirkung.

Sieben und vierzigstes Capitel. רגל 1.) Fuss, als Glied lebender Wesen. 2.) Piedestal lebloser Dinge; 3.) Stütze, Unterstüzzung; 4.) die aus der Niederwelt erkennbare Allmacht und Grösse Gottes. Gottes Manifestation in den drei Welten wird unter den Bildern der menschlichen Glieder dargestellt, wie die gegliederte Menschengestalt des Cherubinenwagens zeigt: der Fuss deutet auf die Erkenntniss Gottes aus der unteren Welt, die Hand auf die prophetische Anschauung der mittleren Welt. Demgemäss sind drei Grade der Erkenntniss zu unterscheiden: [illegible], [illegible], [illegible]. Von der ersteren Gotteserkenntniss, die weder rein intellectuell, noch rein sinnlich ist, ist Exod. 24. 10. zu verstehen, nicht die Erkenntniss der formlosen, aber formempfänglichen Urmaterie, wie Maimuni meint.

Acht und vierzigstes Capitel. עשה, פעל machen, bewirken, mittelst physischen Contacts und ohne dens., in letzterem Sinne von Gott. ברא aus Nichts hervorbringen. יצר bilden, vom Begehren und Denken, dem bösen und guten, nach Einigen von der Hervorbringung auch unkörperlicher Dinge.

Neun und vierzigstes Capitel. יד Hand, dann homonym in den Bedeutungen: Macht, Machtvollkommenheit; Befehl, Anordnung; Plage, gött. Züchtigung; Kraft; Hülfe; Weissagung.

Funfzigstes Capitel. כף Handhohle; Meisterschaft; Klugheit; bildl von der Wolke, von der allseits deckenden und schirmenden Kraft und Hülfe (Gottes): plur. von der den Kreis der Niederwelt umfassenden göttlichen Weisheit.

Ein und funfzigstes Capitel. זרוע Arm, metaph. die göttliche behütende und rettende Allmacht.

Zwei und funfzigstes Capitel. ימין die Rechte; weil Sitz der Kraft, Bild der göttl. Allgewalt.

Drei und funfzigstes Capitel. אצבע Finger, metaph. vom göttlichen Schöpferwort und Willensbeschluss, wenn nicht etwas ausser Gott, jedoch nicht zu seinem Wesen Gehöriges dadurch angedeutet wird.

Vier und funfzigstes Capitel. פה, שפה, לשון Organe der Rede, dann die Rede selber, insbes. die göttliche.

Fünf und funfzigstes Capitel. דבר, אמר reden, denken, von der Rede Gottes, die immer durch ein geschaffenes Medium geschieht, so wie von dem göttlichen Denken und Wollen.

Sechs und funfzigstes Capitel. פנים Angesicht; Unwille, Wille, Barmherzigkeit, weil sich auf dem Angesichte spiegelnd; Dasein, Realität der Existenz, in letzterer Bedeutung, ohne allen Nebenbegriff der Materialität, von Gott.

Sieben und funfzigstes Capitel. אחור Rückseite; Später in der Zeit; moralische Nachfolge; die Gesammtheit der erschaffenen Dinge, als Substrat der aposteriorischen Gotteserkenntniss.

Acht und funfzigstes Capitel. לב Herz, körperlich der

Centralpunkt des Körpers, geistig das Princip aller Kräfte und Affekten, daher: Weisheit, Wille, Gedanke, Rathschluss, Freude, Kummer, — so von Gott in göttlichem Sinne.

Neun und funfzigstes Capitel. [illegible] gebären, vom Entstehen der natürlichen Dinge, der Zeitereignisse, der Gedanken in der Seele, und somit auch von einem geistigen, in Uebertragung der Vollkommenheit der intelligenten Seele bestehenden Zeugen (Prophetenkinder; Seth).

Sechzigstes Capitel. [illegible] Flügel: Extremität; Ausbreitung: Verbergung: Schutz, von der gleichsam überschattenden Vorsehung Gottes.

Ein und sechszigstes Capitel. [illegible] 1) Lagern an einem Orte; 2) Rast nach vorausgegangenem Mühsal; 3) Cessation nach vorausgegangener Thätigkeit, so von Gott nach dem Hexaemeron.

Zwei und sechzigstes Capitel. [illegible] Fels, Stein, wegen der Härte übergetr. auf Gott: der Hort, und, weil der Stein der erste Factor der natürlichen Composition ist, Gott als das Princip alles Existirenden.

Drei und sechzigstes Capitel. [illegible] füllen: voll, abgelaufen sein: vollkommen sein, von der Manifestation der göttlichen Vollkommenheit im Bereich der Creaturen. — [illegible], das Wesen Gottes; das geschaffene Offenbarungslicht (Schekina); die göttl. Vorsehung: der Lobpreis des Schöpfers. — Die göttl. Vorsehung erstreckt sich auf alle drei Theile der Welt, welche im Schöpfungsplane die beste war. Sie wird in ihrem vollkommnen Fugenzusammenhange versinnbildet durch die Merkaba. Der Merkaba entspricht die Einrichtung des unter einer besondern Vorsehung Gottes stehenden Volkes Gottes und seiner Heiligthümer, von dem Stiftszelt bis auf die Priestergewänder, Alles voll geheimer physikotheologischer Winke. Wie im Makrokosmus, so wohnt, und zwar im eminenten Sinne, die Herrlichkeit Gottes unter Israel. [illegible] in der doppelten Merkaba-Vision, nach den Karäern ein Engel in Körpergestalt, nach Maim. etwas Geschaffenes, mit Gott in Verbindung Stehendes (Samuel b. Tibbon über [illegible]), aber vielmehr die göttliche Vorsehung, die unter dem Bilde eines organisch gegliederten Menschen dargestellt wird. Innere generische Einheit der Visionen Jakobs, Jesaias und Ezechiels, von denen die letzte die ausführlichste, die ersteren nur skizzenhaft sind. Alle drei ausgelegt als Tableau's der besondern strafenden und schützenden Vorsehung Gottes über Israel, unter Versinnbildung ihrer Media (Engel, Nationen, vier Reiche Daniels, vier Wagen Zacharias). Eingeflochten ist die Erklärung mehrerer auf die obwaltende und entweichende Gnadenvorsehung bezüglichen Homonymen.

Vier und sechzigstes Capitel. Demonstrative Vernunftbeweise für die Einheit Gottes, in Bezug auf seine Einfachheit, Unzusammengesetztheit und Untheilbarkeit, die Einzigkeit seines Wesens, die Nothwendigkeit seiner Existenz. — 1.) aus dem Widerspruch des Begriffs der Nothwendigkeit der Existenz mit dem der Theilbarkeit und Mehrheit. — 2.) aus der einheitlichen Harmonie des Weltganzen. — 3.) aus den Absurden, die aus der Annahme zweier wirkenden göttlichen Wesen folgen. — 4.) aus der zwei angenommene göttliche Wesen treffenden Impossibilität, zweierlei zugleich zu wollen und zu wirken.

Fünf und sechzigstes Capitel. Auch das prophetische Wort zeugt für die Einheit Gottes, aber da die Annahme einer Offen-

barung die Erkenntniss Gottes voraussetzt, so ist der Schriftbeweis als aus dem Gebiete der Tradition nur ein Nothbehelf für die, welche bis zu den allein demonstrativen Beweisen aus dem Gebiete der Speculation sich nicht erheben können. — Bestätigung dieser Stellung der Schrift zur Speculation aus Zeugnissen karäischer Gelehrten. — Das דעת schliesst nach Mose dem Karäer beides, die Erkenntniss auf dem Wege der Tradition und auf d. W. der Speculation, in sich, jenes für die Niedrigen, dieses für die Höherstehenden unter dem israel. Volke.

Sechs und sechzigstes Capitel. Zur Annahme einer Pluralität in Gott kann sowohl der Wortsinn der Schrift als die Schwäche des Verstandes verleiten, indem letzterer von der Mannigfaltigkeit der Wirkungen auf eine Pluralität der Eigenschaften in Gott, die er, vom Menschen abstrahirt, auf Gott überträgt, schliesst und von ihm praedicirt, dass er ist mächtig, wissend, lebendig, wollend, existirend, welche Eigenschaften aber keineswegs eine Mehrheit in Gott inferiren.

Sieben und sechzigstes Capitel. Das Streben, von dem einfachsten Wesen die höchste Vollkommenheit zu prädiciren, führt nothwendig auf die Conception einer Mehrheit von Eigenschaften. Diese können aber weder Additamente des göttlichen Wesens sein, noch kann dieses aus Theilen zusammengesetzt sein, sondern es ist das einfachste, und nur die Manifestation des göttlichen Wesens (erläutert an dem Bilde des Feuers) ist eine mannigfaltige. Die obgenannten Attribute (Macht, Wissen, Leben, Wille, Existenz) sind also weder Accidenzen noch überhaupt von dem göttl. Wesen oder von einander real unterschiedene *propria*, sondern *attributa essentialia*, nur formal in unserer Vorstellung gesondert.

Acht und sechzigstes Capitel. Die Einheit der fünf Attribute mit dem göttlichen Wesen illustrirt durch Analogien aus dem Bereiche der Creaturen. Beseitigung des Unterschiedes der immanenten Attribute (Leben, Existenz) und der respectiven in dieser Beziehung.

Neun und sechzigstes Capitel. Zurückweisung der Beschuldigung des Uebermaasses in der Speculation, und Vorbereitung auf die These und Antithese des folgenden Capitels.

Siebzigstes Capitel. In Bezug auf die Namennennung Gottes gehen drei Parteien aus einander: 1.) die, welche Gott gar keine Namen beilegen wollen, sondern ihn nur schlechthin als Ursache (علّة) bezeichnen, die Bekenner der Ewigkeit der Welt. Ihre fünf Gegengründe concentriren sich in der Ausschliesslichkeit der den ganzen menschlichen Sprachschatz umgrenzenden zehn Kategorien, von denen etwa nur die erste approximativ auf Gott passe, und in der in jeder Benennung involvirten Mehrheit, Körperlichkeit und Accidentalität. — 2.) die, welche Gott nur mit negativen Attributen bezeichnen und selbst die positiven der Schrift auf negative zurückführen. — 3.) „unsere Weisen", welche sowohl positive als negative, sowohl immanente als respective Attribute statuiren und sie auf speculativem Wege gegen Einwendungen und Missverständnisse sicherstellen. Ihre Gründe sind hergenommen: 1.) von der Nothwendigkeit solcher Namen; 2.) von der Unmöglichkeit des Missverständnisses dieser Namen bei Festhaltung ihres analogischen Charakters; 3.) von der Selbstbenennung Gottes in der heil. Schrift.

Ein und siebzigstes Capitel. Abfertigung derj., die nur negative Attribute zulassen wollen. — Die affirmativen und negativen Attribute kommen auf eins hinaus und unterliegen beide der Homonymie. — Die positiven Attribute sind sogar genauer, stringenter und decorer. — Interessante Bemerkung über das Conventionelle der Sprache und ihr Verhältniss zur intellectuellen Vorstellung.

Zwei und siebzigstes Capitel. Widerlegung der Gründe gegen die Benennung Gottes durch Attribute. — 1.) des Grundes aus der Unbegreiflichkeit und Untheilbarkeit des göttlichen Wesens. — 2.) des Grundes aus der angeblich in den Attributen liegenden Herabziehung Gottes ins Creatürliche. — 3) aus der angeblich dadurch inferirten Pluralität in Gott. — Divergenz der orthodoxen Dogmatik von der scheinbar identischen Lehre der Kilabije, welche die göttl. Attribute für additionelle und von einander real verschiedene halten. — 4.) Grund aus der in dem Begriff der Eigenschaft liegenden Voraussetzung eines Trägers und eines Getragenen; 5.) aus der Unterordnung des Begriffs der Eigensch. unter den der Qualität und mithin der Accidentalität. — Metaphysische Eintheilung der Nomina in fünf Ordnungen, von denen nur I (Namen der Substanz) und V (N. der Handlung) zur Bezeichnung Gottes angewandt werden. — R. Josef nennt die göttlichen Attribute [illegible], um ihre Essentialität anzudeuten, nicht [illegible], zur Unterscheidung von den Kilabije. — Die Prägung der göttl. Attribute beruht auf der Convenienz der intellectuellen Vorstellung, nicht der Sprache. — Rechtfertigung der alten karäischen Terminologie in der Lehre von den Attributen.

Drei und siebzigstes Capitel. Die Alten nennen die göttlichen Attribute [illegible] und das Tetragrammaton [illegible], den Wesens-Namen, den Namen und das Benannte wohl unterscheidend (Jesûah). Andere erklären, nur scheinbar absurd, den Namen und das Wesen Gottes für identisch (Mose, Ahron). Dieser scheinbare Widerspruch resultirt aus der dreifachen Bedeutung des Homonyms [illegible]. Der Sinn seines Namens — das ist die rechtgläubige karäische Lehre — ist sein Wesen, und sein Wesen der Sinn seines Namens. [illegible], wie der Philosoph sagt, in dem Sinne wie: „Jakob ist Israel".

Vier und siebzigstes Capitel. Das Tetragrammaton [illegible] (dessen charakteristische Benennungen aufgeführt werden) ist das einzige *nomen substantiae*, die andern sind *nom. actionum*. — Es ist ein Name des Wesens und der Kraft; es ist zugleich der Existirende (diese Nothwendigkeit der Existenz und die Identität ders. mit seinem Wesen drückt das die eine Seite des Begriffs darstellende [illegible] aus) und der Urheber des Seins alles Existirenden, der Schöpfer und Wunderthäter. In diesem letzteren Sinne war der Name den Vätern verborgen, und erst dem Mose wurde er so offenbart, wie denn die den Ausgang aus Aegypten begleitenden Wunder seine herrlichste Manifestation sind. — Das Tetragrammaton ist aus Qal und Piël gemischt, und schon darum unlesbar. Schemarja Egriponti über das Tetragrammaton und Dodekagrammaton. — Den Qal-Begriff des N. [illegible] drückt das daraus halbirte [illegible] aus.

Fünf und siebzigstes Capitel. Dasein und Begriff des göttlichen Willens (Josef, Mose). Zwei Parteien, von denen die eine sagt, dass Gott wolle *per semet ipsum* ([illegible]), die andere *per voluntatem extrinsecus productam* ([illegible]), und zwar aus folgenden Gründen, weil 1.) aus der ersteren Behauptung die Simultaneïtät des Willens und der gewollten Objecte, also die Ewigkeit der Welt folge;

2.) wie das Wollen, also auch sein Gegentheil, die **Aversation**, als immanent gesetzt werde; 3.) weil er dann die Gesammtheit aller Dinge, welche Gegenstände des Willens sind, wollen müsste, wie er vermöge der Scienz alle Dinge weiss. — Diese Gegengründe werden als unhaltbar erwiesen, und drei Widersinnigkeiten aufgedeckt, zu denen die Annahme führt, dass Gott vermöge eines producirten und weder an ihm noch an etwas anderem ausser ihm als Accidens befindlichen Willen wolle. — Pragmatismus der Entstehung der letzteren Meinung; die vier Modi der Attribute des Lebendigen. — Die Annahme eines producirten Willens erscheint nur nach dem Dogma der **Ascharije** als nothwendig, dass alle Handlungen Gottes seinen absoluten Willen zum Motiv haben, während nach dem rechtgläubigen Dogma der göttl. **Wille** die göttl. Weisheit zum Motiv hat.

Sechs und siebzigstes Capitel. Da die Sensation ein Vermögen der *anima vitalis* ist und also zum Begriff des Lebens, wenigstens des vollkommenen, gehört, so muss Gott als dem Lebendigen, jedoch nur rücksichtlich der sensibeln Objecte, auch Sinneswahrnehmung zukommen, und dies ist nur eine andere Seite seines Wissens, das, je nach den Objecten, theils ein sensitives, auf das Existirende; theils ein intellectuelles, beides auf das Existirende und nicht Existirende bezügliches ist, aber dadurch so wenig ein theilbares wird, als die Annahme der Attribute der Macht und des Wissens die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens beeinträchtigt.

Sieben und siebzigstes Capitel. Einwürfe gegen die Annahme einer *sensitiva apprehensio* in Gott. — 1.) von der Unkörperlichkeit Gottes Aber diese Sensation ist eine unbegreifliche, durch keine Sinneswerkzeuge vermittelte; Gott ist ja der Schöpfer der Organe der sinnlichen Wahrnehmung, er muss also die Qualität der Sinneswahrnehmung kennen, muss selbst wahrnehmen. Vier Porismen aus Ps. 94, 7. 8. — 2.) Die Sinneswahrnehmung setzt Leidenheit, also Veränderlichkeit voraus. — 3.) Die sinnliche Wahrnehmung steht tief unter der intellectuellen und ist demnach Gottes unwürdig. — 4.) Sie ist auf die *singularia* der Dinge gerichtet, inferirt also eine Mehrheit in Gott. — 5.) Sie setzt die Existenz sensibler Gegenstände voraus, also, wenn in Gott supponirt, ein Wahrnehmen nach vorausgegangenem Nichtwahrnehmen.

Acht und siebzigstes Capitel. Resultat: Es kommt Gott, unbeschadet seiner Einheit, sowohl die *perceptio intellectus* ([illegible]), als *sensus* ([illegible] zu und beide, zusammen Eine von seinem Wesen unzertrennte Kraft, sind das Fundament seiner sowohl auf *universalia* als *singularia* sich erstreckenden und sowohl die **oberen** als **unteren** Dinge umfassenden **Vorsehung**.

Neun und siebzigstes Capitel. Wie Gott der Schöpfer und der Allwissende ist, so ist er auch der Weltregierer und Ursprung des Guten, der, ungeachtet allmächtig in unbeschränktem Sinne, doch nichts Böses thut Die beiden Veranlassungen des Bösen von Seiten des Menschen: die Bedürftigkeit ([illegible]) und die Kürze der Erkenntniss ([illegible]), fallen bei Gottes Unkörperlichkeit und Allwissenheit weg.

Achtzigstes Capitel. Darstellung und Prüfung der sechs über die Natur des Bösen obwaltenden Ansichten. 1.) alle Werke sind gleich: das Attribut des Guten oder Bösen über dem der Existenz ist ein blos imaginäres. — 2.) Das Gute ist gut um des **Befehls**, das Böse ist böse um des **Verbots** willen, also beides nach der Willkür

des Gesetzgebers. — 3.) Das Gute und Böse ist ein solches nur rücksichtlich des handelnden Subjects: was, von Menschen gethan, böse ist, das ist, wenn von Gott gethan, gut. — 4.) Alles Böse ist eine *[illegible]*, an der Materie haftend, ohne Wesen, also nicht *ex actione agentis*. Alles, dessen *agens* Gott ist, ist somit gut. — 5.) Gutes und Böses sind zwei gegensätzliche *realia*, zu den ersten intellectuellen Begriffen gehörig und also keiner Beweisführung bedürftig. — 6.) Gutes und Böses sind solches nicht mit Nothwendigkeit in sich selber, sondern durch Convention, *ex intentione agentis*, gehören also zu den [illegible]. — Gegen 2. Der Begriff des Guten und Bösen gehört ebenso unter die rein intellectuellen, als das Dasein Gottes; die Prophetie praesupponirt beide, und ist nicht Beweis, sondern Darlegung (nicht [illegible], sondern [illegible]) derselben. — Gegen 3. Es giebt auf ethischem Gebiete legale und intellectuelle Ursachen; nur erstere hängen von dem Urheber der Offenbarung ab, die intellectuellen sind unabänderlich, und bleiben für alle Subjecte und Objecte und Zeiten dieselben. — Gegen 4. Wie das physische Uebel theils ein Mangelndes, theils ein Bestehendes ist, so ist auch das moralische Gute dem moralischen Bösen theils *privative* theils *contrarie* entgegengesetzt, keineswegs aber ein Non-Ens, auch nicht rücksichtlich Gottes. Gegen 5. Da, nach der Meinung unserer Weisen, der menschlichen Erkenntnisse fünferlei sind (sinnliche, in sich wahre, secundäre od. acquisite, traditionelle und conjecturelle), so gehört, dieser Partei zufolge, die Erkenntniss des Guten und Bösen, die beide Realität haben, zu der Klasse der an sich wahren Vernunft-Kenntnisse ([illegible]). Die ethische und metaphysische Wahrheit, die [illegible] und [illegible] werden von dieser Partei nicht gehörig unterschieden. Zu 6. Diese Unterscheidung stellt die rechtgläubige sechste Ansicht fest, nach welcher die Begriffe Gut und Böse zu den [illegible], nicht zu den [illegible] gehören, und auf Convention, jedoch nach dem von Gott dem Menschen eingepflanzten Selbsterhaltungsprincip, beruhen. Die Begriffe des Guten und Bösen stehen zwar nicht auf der ersten Staffel, aber doch auf der zweiten der Wahrheit; liegt ihre Nothwendigkeit nicht in ihnen selber, so liegt sie doch ausser ihnen, und die [illegible] gehören zu den *notitiis insitis*.

Ein und achtzigstes Capitel. Eintheilung der Handlungen im Allgemeinen nach dem Schema der alten karäischen Lehrer ([illegible]); der guten insbesondere nach Jeshua ([illegible]). Neue Trichotomie, mit ihren Theilen und Untertheilen, aus der Jeshua's erweitert. — Die vier Exemptions-Arten des Uebels aus dem Bereiche des Moralisch-Schlechten ([illegible]): 1.) ein kleineres physisches Uebel, durch das ein grösseres beseitigt wird ([illegible]); 2.) ein leibl. Schmerz, durch den ein moralischer Nutzen intendirt wird ([illegible]); 3.) das Missbehagen, das mit Erfüllung einer Schuldpflicht verbunden ist ([illegible]); 4.) der Leibesschaden, der durch Nothwehr einem zugefügt wird ([illegible]). Alle vier sind durch das Gesetz bestätigt; jedoch nur Nr. 2. und 3. sind Uebel, deren Verursachung Gott zugeschrieben werden kann, ohne seiner Vollkommenheit Etwas zu benehmen.

Zwei und achtzigstes Capitel. Die Negirung des Wissens Gottes um die Dinge der Niederwelt und somit seiner speciellen Vorsehung über dieselbe (denn mit jenem wird diese, als Species des Genus, aufgehoben) inferirt einen Mangel im göttlichen, allervollkommensten Wesen. Auch unter denen, welche ein auch auf die *inferiora* sich erstreckendes Wissen Gottes annehmen, hegen Viele, wie die folgenden Capitel darstellen werden, barocke und sich selbst wi-

dersprechende Meinungen, denen die Eine, nach Speculation und Thora wahre entgegengestellt werden soll.

Drei und achtzigstes Capitel. I. Epikurische Ansicht über die göttliche Vorsehung. — *A.)* Lehre der Schamanen und Sophisten: Die Welt ist nichts Reales, Alles hat nur ein Scheindasein ohne Wesen und Bestand, es giebt also auch keinen Gott und keine Vorsehung. — *B.)* Lehre der Muchlide-Secte: Die letzten wirkenden Ursachen sind die Sphären und die Elemente, es giebt kein letztes und leitendes Princip (Gott), sondern Alles steht unter der Alleinherrschaft des Zufalls. Falsche Begründung dieser Lehre. — Schon Aristoteles hat diese Zufalls-Theorie widerlegt, und gezeigt, dass wenn auch Einzelnes in der sublunarischen Welt zufällig geschehe, doch, bei dem Bestehen continuirlicher und fixer überwiegender Dinge ([illegible] und [illegible]), kein Fortbestehen des Weltganzen *per accidens* angenommen werden könne.

Vier und achtzigstes Capitel. II. Lehre der Lithbi: Die Welt hat einen Schöpfer, sie ist aber, nachdem sie einmal geschaffen, völlig sich selbst überlassen und also confus: das ganze Leben ist ein Traumleben, die Aussenwelt eine Einbildung; alles Gute und Ueble, das dem Menschen widerfährt, verursacht er sich selber.

Fünf und achtzigstes Capitel. III. Lehre des Aristoteles: Die göttl. Providenz erstreckt sich über die obere Welt nach ihren Individuen, über die untere nur nach ihren Gattungen; sie ist geknüpft nur an das Dauernde und Daseiende, und die Welt muss also ewig sein, wie die Providenz ewig ist. Rücksichtlich der Individuen der Niederwelt, die nach der Einrichtung der allgemeinen Vorsehung entstehen, bestehen und vergehen, findet keine specielle Vorsehung statt, sondern bloser Zufall. Der Beweis für diese Irrlehre wird von der Secte zwiefach geführt: — 1.) von Seiten der Welt. Ihre Unordnung beweist, dass sich das Wissen Gottes nur bis zur Mondsphäre und nicht weiter erstreckt. Die Annahme einer Providenz über das Reich des Entstehens und Vergehens postulirt eine Veränderlichkeit in Gott. — 2.) von Seiten des Wesens Gottes. Das Materielle kann nur mittelst der Sinne wahrgenommen werden, Gott aber ist unkörperlich. Das Entstehen und Vergehen ist ein endloses, das Wissen aber umfasst nicht das Unbegrenzte. Das Entstehende war vorher ein Non-Ens, das Wissen aber steht ausser allem Bezug zum Nichtseienden. Die Vorsehung Gottes über die *inferiora* bringt in das göttl. Wesen Veränderlichkeit, Pluralität, Unvollkommenheit. — Diese Beweise für die aristotelische Vorsehungs-Theorie werden, nach grösstentheils schon vorbereiteten Demonstrationen, entschieden zurückgeschlagen.

Sechs und achtzigstes Capitel. IV. Lehre der Mugebbire (Gabarije): Es giebt eine specielle Vorsehung des allwissenden Weltschöpfers über alle Theile seiner Schöpfung, aber nicht seine Weisheit, welche den göttl. Handlungen die Endzwecke setzt, sondern sein absoluter Wille ist die *norma normans*, nach der Alles geschieht. Gott concurrirt unmittelbar zu den scheinbar geringfügigsten Geschehnissen, kein *accidens* fungirt zwei Momente, sondern Gott muss im zweiten ein neues schaffen. Der Mensch ist nicht frei, wirkt nicht nach selbstständiger Kraft, sondern ist gezwungen und steht unter dem stetigen schöpferisch erhaltenden und nach absolutem Willensdecret leitenden Einflusse Gottes. Das Gute und Böse ist solches nur Kraft des göttlichen Gebotes und Ver-

lores, Gott aber ist unumschränkt frei und weder an das von ihm nach freier Willkür gegebene Gesetz gebunden, noch selbst nach dems. zu beurtheilen. — Nach dieser Lehre fällt das göttl. Gesetz und die künftige Vergeltung zusammen, denn der Mensch ist nicht frei, also auch nicht zurechnungsfähig. Die Natur des Möglichen wird aufgehoben und es bleiben nur die beiden Extreme des nach göttl. Willen unbedingt Nothwendigen und unbedingt Unmöglichen. Die Annahme der göttl. Allwissenheit und der menschlichen Willensfreiheit involvirt nach dieser Secte einen für die Vernunft unzulässlichen Widerspruch. — Rücksichtlich der menschlichen Handlungen gehen die Medabberim in zwei Parteien aus einander. 1.) Die Secte Al-Gahamije, welche dem Menschen auch nicht den Schein eignen Vermögens lassen, sondern Alles auf Gottes Schöpferkraft und absoluten Willen zurückführen, so dass Stehen und Sitzen als Handlung nicht verschieden ist von Länge und Breite als Eigenschaft, und Gott z. B. an dem Schreibenden 4 Accidenzen schafft: den Willen, den Kalam zu bewegen; das Vermögen, es zu thun; die Bewegung der Hand und die Bewegung des Kalam — Alles im Momente der Handlung. — 2.) Die Secte Al-Ascharije glaubt, wie die vorige, an die stetige Schöpfung der Accidenzen, an die souveräne Causalität des göttl. Willens und an die effective Dependenz der menschl. Handlungen, doch nehmen sie in der geschaffenen Willenskraft des Menschen einigen Rapport zur Handlung an, einen Schein der Selbstbestimmung, den sie [illegible] nennen; dieses gilt aber nur von den Handlungen in ihrem Anheben, denn in ihrem Geschehensein sind sie alle Gottes Wirkungen, der im Momente der Handlung das *accidens* des Vermögens mit jenem accidentalen Anhängsel des [illegible] schafft. — Nach dieser Schilderung wird der vorgebliche Widerspruch der göttl. Praescienz mit der menschl. Willensfreiheit widerlegt und Gott die *scientia media*, das Wissen des Möglichen oder bedingnissweise Zukünftigen, vindicirt. Dieses Wissen ist ebenso sicher als unbegreiflich, wie überhaupt die Allwissenheit und das Wesen Gottes, dem jene angehört.

Sieben und achtzigstes Capitel. V. Lehre derer, die schlechthin einen ursachlichen Zusammenhang des Bösen mit Gott läugnen. — *A.)* Lehre der Daisanije: Gott wirkt das Gute, der Satan das Böse. — *B.)* Lehre der Mani-Secte: Das Licht wirkt das Gute, die Finsterniss das Böse. Beide, Licht und Finsterniss, dependiren von der Bewegung der Sphären; das Licht vermittelt das Entstehen (das Gute), die Finsterniss, die eine Privation ist, das Vergehen (das Böse). Alles Entstehende hat seinen zureichenden Grund in den sphärischen Kräften; der Mensch, unter der oder jener Constellation geboren, ist unfrei in seinen Handlungen (Anklang an die Lehre der [illegible]). — Damit zusammenhängenden Ansichten manichaisirender jüdischer Parteien. — *C.)* Die Seele ist Regentin des Körpers und Vermittlerin der göttl. Vorsehung. Die Menschen zerfallen in 4 Klassen, je nachdem sie allein für den Körper oder allein für die Seele oder für beide zugleich oder für keinerlei von beiden sorgen. Je nach diesen Zuständen ist das *accidens* irdischen Glücks oder Uebels in ihrem Gefolge. — Alle diese Theorien huldigen dem Princip des Zufalls. — *D.)* Gutes und Böses sind contradictorische Opposita; das Böse ist ein Non-Ens, also ohne *causa*, also ist Gott nur wirkende Ursache des Guten. — *E.)* Die alle vier vorerwähnten in sich vereinigende Lehre: Satan und Finsterniss deuten auf die Materie; das Böse ist eine dieser, von der das Vergehen ausgeht, anhaftende Privation. Das Licht deutet auf die Form, das Medium der göttlichen Wirkungen, das Princip des Entstehens, welches selbst das

Gute ist. Alles Böse also kommt von der Materie; alles Gute von Gott vermittelst der Formen.

Acht und achtzigstes Capitel. VI. Nach dieser Theorie ergeben sich alle Handlungen Gottes aus seiner vergeltenden Gerechtigkeit, und alles Uebel ist die Strafe der Sünde. — *A.)* Lehre der Abadije: Die Vorsehung erstreckt sich auf alle Individuen aller Gattungen. Alles Uebel ist die Folge der Sünde, obgleich wir oft zu kurzsichtig sind, um diesen geheimen Zusammenhang zu erkennen. Das Schlachten der Thiere ist gleichfalls Folge der Sünde, um deren willen menschliche Seelen in thierische Körper wandeln. — Widerlegung dieser lächerlichen Metempsychose. — Nach einer andern Partei ist der Schmerz der Kinder und Thiere kein Schmerz und also auch kein Uebel, was absurd ist, da beiden die *anima sensitiva* zukommt. — *B.)* Lehre einer aristotelisirenden jüdischen Partei, namentlich Maimuni's: Die Vorsehung ist allein in Betreff des Menschen eine individuelle; in Betreff der übrigen Geschöpfe, ohne Beeinträchtigung des göttl. Wissens, eine nur generelle. Denn bei letzteren ist der Endzweck der Vorsehung nur die von der Weisheit Gottes geordnete und durch seine Liebe vollzogene Erhaltung der Gattung; bei dem Menschen hingegen, der mit einem unvergänglichen Intellect und mit Willensfreiheit begabt ist, die durch seine Gerechtigkeit erforderte und durch seine besondere Regierung ausgeübte Vergeltung nach Verdienst: die Vorsehung ist bei jenen eine allgemeine und äquale, bei diesen eine specielle, relative und graduelle, je nach dem besseren oder schlechteren intellectuellen und moralischen Zustand der einzelnen Individuen. In der Niederwelt geschieht ausser der Erhaltung der Gattung (freilich ist der Gattungsbegriff etwas Subjectives, ausserhalb der Vorstellung nur in den ihn constituirenden Individuen Existirendes) allerdings, wie Aristoteles sagt, Alles *per accidens*; nur das Menschengeschlecht ist ausgenommen, denn die Vorsehung entspricht den Objecten und findet statt nach objectiven Gründen. — Kritik und Widerlegung der maimonidischen Theorie. Die Läugnung des Wissens zugleich mit der Vorsehung, oder der letzteren ohne das erstere, inferirt immer einen Mangel in Gott; wie das Wissen ein allgemeines und specielles ist, so muss es auch nothwendig die Vorsehung sein. Die specielle Vorsehung auch über die niedern Creaturen thut weder der göttl. Vollkommenheit Eintrag, noch gehört sie unter die Unmöglichkeiten (da das göttl. Wissen auch die Sensation involvirt), noch ist sie Gottes unwürdig. Zudem wird sie constatirt durch Schriftaussprüche und Schriftgebote und Schriftexempel, so wie auch durch die Zeugnisse der Alten, selbst von den Rabbaniten. Selbst die Schlachtungs-Gebote sprechen dafür. — Auch die Meinung, dass Alles, was dem Menschen begegnet, ihm *ex merito*, Kraft der recompensativen göttl. Gerechtigkeit, geschehe, wird durch die Erfahrung widerlegt. — Die Gegner helfen sich so, dass sie die Uebel eines Gerechten für Zufälle halten, die von der Materie ausgehen und auf das Seelenheil abzwecken; die Glücksumstände des Bösen hingegen für göttl. Strafe, von göttl. Weisheit geordnet. — So werden nach Willkür die Handlungen Gottes bald seiner Gerechtigkeit, bald seiner Weisheit zugeschrieben, und wider Vernunft und Schrift wird der Begriff der Prüfungen und Liebeszüchtigungen der Gerechten aufgehoben. — Damit hängt die falsche Ansicht zusammen, dass nicht moralische Güte, sondern lediglich die Entfaltung des Intellects *ex potentia in actum* Befähigung und Anspruch auf das ewige Leben gebe, und dass somit die Gebote nur wegbahnende Mittel zur Entfaltung des Intellects seien. — So wird das Gesetz ent-

würdigt, das Moralisch-Gute wird dem Intellectuellen mancipirt und die höchste Tendenz der Gesetzoffenbarung, so wie der höchste Lohn der Gesetzerfüllung einseitig negirt.

Neun und achtzigstes Capitel. VII. Die Lehre der Thora: Die Weisheit Gottes ist die Norm aller seiner Handlungen. Die Allwissenheit, sein unveränderliches, unbeschränktes und unendliches Attribut, gehört zu seinem Wesen. Die Vielheit der Objecte inferirt keine Pluralität in Gott; der scheinbare Mangel der Ordnung in der Welt ist kein Grund, die Universalität und Specialität des göttl. Wissens und der göttl. Vorsehung zu verkürzen, wie die Aristoteliker thun und Maimuni, der, bei seiner Annahme einer speciellen nach remunerativer und vindicativer Gerechtigkeit waltenden Vorsehung ausschliesslich über das Menschengeschlecht, doch nicht alle Wirrnisse zu lösen vermag. Die göttl. Providenz erstreckt sich über das Höchste und Niedrigste, über das Edelste und Geringste; alle Acte derselben erhalten durch die göttl. Weisheit ihre festen Tendenzen. Sein Walten im Bereich der Schöpfung, so wie im Bereiche der Gesetzoffenbarung — Alles ist nach seiner wesentlichen Weisheit, nicht nach seinem blosen absoluten Willen eingerichtet. Die göttl. Gebote sind nicht grund- und zwecklose Decrete, sondern zweckgemässe Verordnungen des weisen Gottes. Die Entstehung der Welt ist nicht ein bloser Act des göttl. Willens, wie die Ascharije sagen, sondern der Weisheit Gottes, der sie nicht um seinetwillen, sondern um ihrer selbst willen hervorbrachte, in der durch seine Weisheit ausersehenen Zeit, nicht weil es so nothwendig, sondern weil es so gut und ihm anständig war. Der Mensch ist mit freiem Willen begabt, nicht einer absoluten Nothwendigkeit unterworfen, wie die Ascharije sagen. Es giebt ein Reich der Möglichkeiten, was die Ascharije zu Gunsten der göttl. Praescienz negiren; die göttl. Praescienz und Providenz hebt die Natur des Möglichen keineswegs auf, sondern bringt nur eine hypothetische Nothwendigkeit mit sich. Die Willensfreiheit des Menschen ist eine sowohl vor als nach der Handlung vorhandene permanente Fähigkeit, die ihn vor den niederen lebenden Wesen auszeichnet; sie ist nicht etwas mit der Handlung gleichzeitig durch eine neue Schöpfung Entstehendes, wie die [illegible] sagen. — Dreifache Verwahrung solcher Schriftstellen, welche der Adiaphorie der activen Willensfähigkeit entgegen zu sein scheinen. — Die Beraubung der freien Wahl, der für das Gute sich entscheidenden Spontaneität ist ausserordentliche göttl. Strafe. Die göttl. Weltregierung ist eine Alles umfassende und gerechte, in Bezug sowohl auf die Frommen als die Gottlosen. Das es ersteren oft übel, letzteren gut geht, dafür ist Folgendes die probabelste Lösung und Theodicee. — Das Glück des Gottlosen ist zu betrachten theils als Gnadenlohn für vorausgegangenes Tugendverdienst, theils als Strafe zu seiner eignen Verblendung, theils als Lockmittel, ihn zur Busse zu leiten, theils als Ersatz für die seiner wartenden ewigen Pein: das Unglück des Gerechten theils als Strafe für vorausgegangene Sünden, theils als Prüfung zu seinem geistlichen Besten, geordnet von göttlicher Weisheit. Die irdischen Güter vertheilt Gott nicht nach commutativer Gerechtigkeit, sondern nach seiner mit Weisheit gepaarten Gnade. Was Halb-Gute und Halb-Gottlose betrifft, so wird ihr Gutes nicht besonders belohnt und ihr Böses nicht besonders bestraft, sondern beides gegen einander abgewogen. — 1.) Meinung der Ibad ([illegible]): Gott recompensirt den Schmerz der unvernünftigen Thiere mit keinerlei anderweitem Vortheil. — 2.) Meinung der Muatazile: Da der Schmerz der Thiere kein verdienter ist, so wird ihn Gott durch ei-

nen genau entsprechenden Schadenersatz remuneriren – eine Meinung, die selbst israel. Gaonim angenommen. — Etwas modificirte Ansicht einiger Weisen. — 3.) Die einzig vernunft- und schriftgemässe Meinung: Gott hat die Thiere aus freier Güte geschaffen und ins Leben gerufen, er kann ihnen, ohne dass seine Vollkommenheit darunter leidet, diese Güte wieder entziehen; und hat sie, unter der in der Thora vorgezeichneten Weise, zum Nutzen der Menschen verordnet, ohne durch seine Gerechtigkeit zu einer Retribution gehalten zu sein.

Neunzigstes Capitel. Zwiefacher Unterschied der Züchtigungsleiden des Gerechten von dem Schmerze der Thiere (der, wie oben gesagt, weder auf dem Wege des [illegible] noch des [illegible] genügend erklärt werden kann). — Abraham, der Erstling der Geprüften. Iob; verschiedene Ansichten über sein Zeitalter, seine Persönlichkeit, seine Familie. Das Wahrscheinlichste: Er lebte zur Zeit Mose's, was auch die Agada bestätigt, die diesen zum Verf. des Buches macht. — Verschiedene Anschauungen des Charakters und des Leidens Iobs. Letzteres ist nach den Karäern ein Züchtigungsleiden, das die Liebe —, nach den Rabbaniten ein Strafleiden, das die Gerechtigkeit ihm auferlegt hatte, zufolge ihres constanten Grundsatzes: Kein Uebel ohne Sünde. *A.)* Die Rabbaniten gehen in zwei Meinungsparteien aus einander: 1.) Iob ist ein Selbstgerechter, aber nach Verdienst Gestrafter; seine Freunde und Elihu haben Recht, dass sie seiner Versündigung an der göttl. Gerechtigkeit widerstehen; nur die Grösse seines Schmerzes konnte ihn entschuldigen. — 2.) Ansicht Maimuni's: Iob war moralisch-gut, aber er läugnete, wie Aristoteles, die specielle Vorsehung Gottes über das Menschengeschlecht und die zukünftige Vergeltung. Des Elifas Meinung ist die der Thora; des Bildad die der Muatazile; des Zofar die der Ascharije. Erst das nachmalige Bussbekenntniss Iob's steht über den Aeusserungen seiner Freunde. — *B.)* Zufolge den Karäern war Folgendes der Controverspunkt. Iob erklärte sein Leiden für heilbringende Liebeszüchtigung und hoffte auf eine zukünftige Vergeltung desselben mit der Auferstehung der Todten. Seine Freunde hingegen erklärten es für Strafleiden (verwirkt durch seine, oder, wie Bildad meint, seiner Kinder Sünde), für einen Beweis seiner moralischen Schlechtigkeit, und ermahnen ihn zur Busse; sie schliessen von der Langmuth Gottes über die Gottlosen *a minori ad majus*, dass Gott die Frommen belohnen müsse, geschweige dass er sie züchtige. Iob hingegen wies von dem unbegreiflichen, noch nicht retributiven Walten Gottes in dieser Welt auf die zukünftige hin, in der Alles, die Sünde der Gottlosen und die Züchtigung der Gerechten, werde nach Verdienst vergolten werden. Die Dinge der Niederwelt sind uns unerforschlich, um wie viel mehr die Handlungen und Wege Gottes! Elihu fügt zu den Reden der Drei nur das Neue hinzu, dass für den gerechter Weise Gezüchtigten die Tugend spreche und ihn von seinen Leiden befreie. — Prüfung der vorgeführten divergirenden Ansichten über Iob. — 1.) Die erstere Meinung der Rabbaniten widerspricht offenbar dem Zeugnisse der Schrift im Prolog und Epilog des Buches. — 2.) Die Meinung Maimuni's, der die richtige Auffassung der göttl. Vorsehung für den Controverspunkt hält, ist gleichfalls unbegründet. Iobs Reden stellen das gerade Gegentheil der Zufalls-Lehre des Aristoteles dar. Die angeblichen Differenzen in den im Grunde übereinstimmigen Lehren der Freunde sind willkürlich hineingetragen. Die Sünde Iobs und der Widerstreit der Freunde sind aus ganz falschem Gesichtspunkte aufgefasst. — 3.) Die Ansicht der Karäer hat mehr Schriftgrund, aber

das Recht, das sie auf Iobs Seite finden, bedarf einer Beschränkung. Denn, wie seine Freunde, so verstand auch er nicht den Endzweck seiner Leiden, die Tendenz des göttlichen Verhängnisses; erst durch ausserordentliche göttliche Offenbarung lernte er das Ziel der göttl. Führung erkennen, und darin, so wie in seiner schon vorher ausgesprochenen Behauptung, dass in dieser Welt noch die freie Gnade und erst in jener die strenge Gerechtigkeit walte, liegt das Recht, welches ihm gegen seine Freunde zugesprochen wird. — Tiefere Auffassung und Deutung der Geschichte Iobs: Der Mensch, bestehend aus Leib und Seele (*anima rationalis*), hat die zwiefache Bestimmung, die doppelte Aufgabe, seine Subsistenz in dieser und in der zukünftigen Welt zu erhalten, und je nachdem er einen der ihn constituirenden Theile, Leib oder Seele, für die Erreichung seiner Bestimmung untüchtig macht, wird er zufolge göttlicher Gerechtigkeit am Leibe oder an der Seele bestraft. Adam, der Protoplast, verderbte die Seele; Abraham war auf die Erhaltung beider Theile bedacht. Die Akeda war eine von Gott ihm zugetheilte Liebeszüchtigung, um ihn mittelst zeitlichen Schmerzes in der Erhaltung seiner Seele zu vervollkommnen, keineswegs eine Strafe. Die Prüfung intendirt nicht den Act an sich, sondern den daraus hervorgehenden Nutzen. Die Züchtigung des Körpers zu Gunsten der Seele erfordert aber eine Recompensation; auch diese wurde dem Abraham in Verheissung der zahlreichen Nachkommenschaft Isaaks zu Theil. — Abraham nahm die Prüfung freiwillig auf sich und verstand ihren Grund und Zweck; Iob that es mehr gezwungen und blieb an dem Act selber, der Liebeszüchtigung, und der dafür zu erwartenden Recompensation behangen; erst nachdem ihm das Auge prophetisch geöffnet worden, erkannte er der Prüfung inneren Grund und Endzweck. Seine zuvor blos traditionäre Gotteserkenntniss wurde eine speculative, und sein Prüfungsleiden wurde ihm nicht allein mit leiblichem Segen vergütet, sondern auch mit beständigem Seelenleben belohnt. So aufgefasst ist Iob ein Maschal des gesammten israelitischen Volkes.

Ein und neunzigstes Capitel. Unterschied des Waltens Gottes von unserer Handlungsweise — Prolog zur folgenden Discussion über die Auffassung der Gesetze und Religionen. 1.) Die Liebeswerke des Menschen haben bei aller Freiwilligkeit doch Eigennutz zum Hintergrunde: Gott aber schuf und regiert die Welt nicht zu seinem Nutzen, sondern allein, weil es ihm so anständig war ([illegible]). — 2.) Die Pflichtwerke des Menschen haben vorausgegangenen Nutzen zum Beweggrunde; Gott aber belohnt den Gerechten und bestraft den Sünder, obgleich er von ihren vorausgegangenen Werken weder Nutzen noch Schaden hat. — 3.) Gott giebt den Menschen Gebote zu ihrem eignen Nutzen, ohne selbst von diesen Geboten oder ihrem Nutzen einen Nutzen zu haben; er befiehlt den Menschen, das Gebot auszuüben, um ihren Nutzen zu befördern, und bestraft sie, wenn sie es nicht üben, wiederum aus Sorge für ihren Nutzen. — Der Nutzen oder das Heil des Menschen, seine körperliche und seelische Vollkommenheit, die Eutaxie dieser und der zukünftigen Welt ist somit der uneigennützige Endzweck, den die göttlichen Gebote involviren, und dessen Erreichung der Lohn ihrer Erfüllung ist.

Zwei und neunzigstes Capitel. Erklärung der andern von den zwei Bitten Mose's, der um Manifestation der Wege d. i. der Eigenschaften Gottes, die gleichsam das die Welt mit der göttl. Regierung verknüpfende Band sind. Die Rabbaniten zählen einstimmig dreizehn Middot (nach Ex. 34, 6. 7.), aber nach verschie-

denartiger Theilung. Die Karäer zählen zum Theil neun, zum Theil (Ahron der Aeltere) elf, letzterer fälschlich, wie Gelehrte von den Rabbaniten und Karäern asseriren, die Eigenschaften nach ihrer dreifachen Beziehung auf die drei Welten vertheilend, da Moses doch nur nach dem Walten Gottes in der Niederwelt fragte und der Sinn aller somit dahin tendirt. Richtiger zählt man zwölf Middot, so dass das zweite [illegible] (aber nicht als der Seiende, sondern als der in das Sein Rufende) die erste Midda ist. Einige der Rabbaniten bringen alle dreizehn Middot unter die Kategorie des göttl. Erbarmens, Andere statuiren Ausnahmen; alle diese Middot aber sind gut, vollkommen, überschwenglich, [illegible], für Mose eine Zuflucht bei den Versündigungen seines Volkes und ein Muster in der eigenen Leitung desselben.

Drei und neunzigstes Capitel. Sind auch die Eigenschaften Gottes, nach den Betrachtungen seiner Wirkungen, von den seelischen Affectionen des Menschen, die auf seinen organischen Körper einen Eindruck üben, hergenommen, so ist doch jede Vorstellung der Körperlichkeit, der Leidenheit, der Veränderung und der Gleichheit mit uns aus dem Begriffe derselben zu entfernen.

Vier und neunzigstes Capitel. Kritik der divergirenden Ansichten über den Endzweck der Existenz des Universums. *A.)* Die Bekenner der Welt-Ewigkeit: Die Welt als Ganzes ist nothwendig und hat keinen ausser ihr liegenden Endzweck; hingegen in ihren Theilen hat sie ihre Gründe und Zwecke, die Natur ist weise und wirkt nicht zwecklos. *B.)* Die Bekenner der Welt-Schöpfung. 1.) Die Welt, nicht ein Werk der Gott wesentlichen Weisheit (dann müsste sie ewig sein), ist das Werk des absoluten mit ihrer Schöpfung, der Zeit nach, coincidirenden göttl. Willens; dieser allein ist der letzte Grund des Universums und seiner Theile. 2.) Die Welt ist ein Werk der göttl. Weisheit, sie hat also einen mit dieser gegebenen Endzweck. *a.)* Wie das Wesen der göttl. Weisheit, so liegt auch der Endzweck derselben in Erschaffung der Welt, als unerforschlich, über unser Erkennen hinaus. *b.)* Die Welt kann nicht geschaffen sein um Gottes willen (der in seiner Vollkommenheit sich selbst genug ist), nicht zu einem ausser Gott und der Welt liegenden Endzweck (denn ein solcher ist gleich Nichts), also um ihrer selbst willen. Der Endzweck der Engelwelt und der Sphärenwelt liegt ausser dem Kreise unserer Erforschung, aber das Endziel der Niederwelt (das wissen wir auch aus der Schrift) ist der Mensch. Bezugs des Zweckverhältnisses des Menschen zum Universum haben sich folgende Meinungen geltend gemacht: *α.)* Die ganze Welt ist um des Menschen willen da, er ist ihre *causa finalis;* aber — das Höhere und Edlere kann unmöglich um des Niederen und Gemeineren willen da sein. *β.)* Der Mensch ist um der Sustentation der ganzen Welt willen da. Die Seele, diese relativ vollkommene und selbstständige Substanz, kann nicht allein dazu eingekörpert sein, um den materiellen, irdischen Leib zu vollenden und von da über die unvernünftigen Thiere zu herrschen, sondern um das Wohnzelt Gottes zu sein, von wo aus er seine Vorsehung über die Niederwelt übt, die bei ihrer Grobheit und Mortalität sich nicht zu seinem unmittelbaren Aufenthalte eignet. Der menschl. Intellect ist somit das Vehikel der providentiellen Erhaltung der Niederwelt, und nicht allein dieser, sondern, da die Welt Ein harmonisches ineinandergekettetes Ganzes ist, des ganzen Universums. Somit ist der Mensch die *causa efficiens* desselben; seine Seele, wenn durch den Körper gefördert, kehrt, so sie anders ihre Bestimmung erfüllt, zu ihrem Ursprung, zu Gott zurück; der Körper fällt in sein voriges Nichts zurück — Dieser den Menschen halb ver

gotternden Ansicht gegenüber wird als vernunft- und schriftgemässe Anschauung folgende geltend gemacht: Die obere und mittle Welt haben ihre besonderen Endzwecke und ihre eignen Wesen, Gott zu dienen und sein sich zu freuen, je nach ihrer Staffel und Disposition; der Mensch ist allein Endzweck der Niederwelt, aber nicht der Regent, sondern nur der Bevollmächtigte, sie zu nutzen und sich dienstbar zu machen. Seine Seele ist mit dem Körper vereinigt, um, erst blosse Potenz, so *in actum* überzugehen, und sowohl ihn zu vollenden und zu erhalten, als sich selber durch Anstreben der Gotteserkenntniss zu salviren. Aber nicht die Gotteserkenntniss an sich, die immer gegen das unausforschliche Wesen Gottes unvollkommen bleibt, sondern der Nutzen der Welt und der ihr von Gott gewährte Genuss ist **der Zweck der Weltschöpfung.**

Fünf und neunzigstes Capitel. Da die Erhaltung der Welt selbst, zufolge göttl. Willens, der Weltschöpfung Zweck ist, und das nach diesem Endzweck einzurichtende Handeln die Erfüllung des göttl. Willens: so gab Gott dem Menschen ausser dem niederen irdischen materiellen Bestandtheile, dem Körper, noch einen höheren Ursprungs und höherer Tendenz, den zur Leitung des Menschen bestimmten Intellect, so dass seine Bestimmung nicht allein die Erhaltung des niederen Theils (durch geschlechtl. Fortpflanzung, wozu er ohnehin sich neigt), sondern zugleich die Erhaltung des höheren Theils und die Mässigung und Lenkung des ersteren durch diesen ist. Diese Doppelbestimmung in ihrer gegenseitigen Beschränkung musste auf prophetischem Wege dem Menschen kund werden, und dies geschah im Paradiese. Das Gebot Gottes war, von allen Bäumen des Paradieses, d. h., vom Baume des Lebens und der Erkenntniss zugleich zu essen, nicht im Drange böser Lust von letzterem allein, d. i. auf die Erhaltung der Seele und des Leibes zugleich bedacht zu sein, auf beide nach Maass und Nothwendigkeit, und nicht über letzterem erstere zu vernachlässigen und zu verderben. Der Baum des Lebens deutet auf das ewige Leben, das durch intellectuelle Wahrheitserkenntniss erreicht — der Baum d. E. G. u. B. auf das irdische, das durch die Beobachtung des Guten oder Schicklichen geregelt wird. Als der Mensch durch ausschliessliches Essen vom Baume der Erkenntniss die ursprüngliche intellectuelle Vollkommenheit verloren, so sank er aus der Sphäre des Intellectuell-Wahren in die Sphäre der zur Beschränkung der bösen Lust nothwendigen moralisch-conventionellen Schicklichkeits-Begriffe hinab, er wurde im Leiblichen, das er auf Kosten des Intellectuellen tractirt, von Gott bestraft, und nach dem Verluste der intellectuellen Vollkommenheit wurde wenigstens dem leibl. Untergange desselben durch das Correctiv des ethischen Begriffskreises ([illegible]), durch die intellectuellen Gebote ([illegible]) ein Damm gesetzt. Deutung der Geschichte des Falls nach dieser Anschauung. — Demzufolge giebt es mehrere Klassen und Staffeln menschlicher Zustände. Es giebt: 1.) solche, die ganz auf das Interesse ihrer Seele und auf irdische Dinge nur, soweit nothwendig, bedacht sind. — 2.) solche, die für die Erhaltung der Seele und für irdische Dinge, insofern es nothwendig, aber oft auf Kosten der seelischen Interessen sorgen. Dahin gehörte Adam, dem jedoch auch nach der Vertreibung der Zugang zum Lebensbaume nicht verwehrt war, und die Altväter. — 3.) solche, die sich überwiegend, im Drange der Nothwendigkeit und der Lust, den irdischen Interessen zuneigen, die des Correctivs der Moralvorschriften bedürfen und, so sie denselben zuwiderhandeln und auch den Einen Endzweck der göttlichen Vorsehung unerfüllt lassen, am Leiblichen

gestraft werden. — Das Geschlecht der Sündfluth sündigte gegen die Erhaltung dieser Welt durch Mord — Gott strafte sie durch Wasser, gab aber als ein coërcirendes Gegenmittel die noachidischen Gebote. — Das Geschlecht der Zerstreuung (die Zabier) wollten, gleichsam am Lebensbaume sich vergreifend, Alles unter die Hut Eines falschen Glaubens bringen — Gott strafte sie mit Sprachverwirrung und erweckte den Abraham zu ihrem Gegner. — Von Ham datirt sich die der Erhaltung dieser Welt von einer andern Seite widerstreitende Unzucht, die unter den Canaanitern (Sodom und Gomorra, deshalb mit Feuer bestraft) und Aegyptern (deshalb beim Auszuge Israels bestraft) culminirte. Gott ordnete als Gegenmittel dagegen die dem Abraham auf prophetischem Wege kundgewordene Beschneidung an. — Wer nur auf die Erhaltung der Seele bedacht ist, mit Vernachlässigung der irdischen Bestimmung, empfängt auch nur halben Lohn (Henoch); nur wer den Doppelwillen Gottes erfüllt, tritt zu Gott in innigere Gemeinschaft und empfängt doppelten Lohn, wie Abraham beweiset. — Nachdem Adam die Sorge für das Materielle isolirt hatte und seine Nachkommen, auch dieses zu corrumpiren, Gefahr liefen, gab Gott als Takkana einen provisorischen Complex politischer Pflichtgebote; als aber Abraham die Sorge für beide Theile, Seele und Körper, wieder vereinigt, empfingen seine Nachkommen, obgleich der Mensch, in sich vollkommen, keiner Anregung von aussen bedarf, doch aus Gnade die Thora, den Complex der intellectuellen und legalen Gebote, die, in sich selbst nützlich, auch noch den Nutzen der Erhaltung beider Theile und beider Welten, der sinnlichen und übersinnlichen, haben. Die Thora offenbart Dinge, die eben der sich selbst überlassene Intellect nicht erkennen konnte; sie inculcirt und regelt die irdischen und geistigen Interessen, um den Menschen hier glücklich und dort selig zu machen (תועלות תוריות). Dies führt uns auf die Prophetie, ihre Nothwendigkeit, ihr Wesen und ihren Inhalt.

Sechs und neunzigstes Capitel. Verschiedene Ansichten derer, die die Anfänglichkeit der Welt annehmen, über die Prophetie. — I. die Ansicht der Philosophen, welche, indem sie die specielle Providenz über das Menschengeschlecht läugnen, auch jede göttl. Offenbarung aufheben. — II. Die der indischen Secten Al-Brahma und Al-Daharije, welche, obgleich sie die specielle Prov. zugestehen, doch die Prophetie für unmöglich halten, weil Gott, der Unkörperliche, nicht mit körperlichen Wesen sprechen könne, und für unnöthig, weil der dem Menschen verliehene Intellect ein hinlängliches Kriterium des Guten und Bösen sei. Diese Ansicht, nach Aegypten verpflanzt, sogen die Israeliten ein, die dann durch die sinaitische Gesetzgebung eines Andern belehrt wurden. — III. Die der Offenbarungsgläubigen, die an eine specielle Providenz und die Möglichkeit göttl. an die Menschen gerichteter Rede glauben. Nachdem Adam das Essen vom Baume der Erkenntniss und somit die Erhaltung des niederen Theils isolirt hatte, wurden ohne besondere Offenbarung die intellectuellen Gebote (die conventionellen, auf das Bestehen des gesellschaftlichen Verbandes abzielenden Moralien) das Coërcitiv des Verderbs des menschl. Geschlechts, und nur bei besonderen Veranlassungen, wie bei Strafgerichten, trat die Prophetie ein (Noah, Loth). Als aber Abraham die Erhaltung der Seele und des Leibes freiwillig vereinigt, wurde der ihm entstammenden Gemeinde aus Gnade die Thora gegeben, eine richtige über den Gesichtskreis des menschlichen Erkennens hinausliegende Balancirung der körperlichen und seelischen Interessen, eine durch Verbote und Indulgenzen, durch

Verheissungen und Drauungen auf die Erhaltung beider Theile und die Erlangung beider Welten abzweckender Complex intellectualer und legaler Gebote, welche letztere, an sich moralisch indifferent, die ersteren umzäunen und eine Stufenleiter von der Garantie des Leibes zur Garantie der Seele, welche beide auf das engste verknüpft sind, bilden. Liegt der Inhalt der Thora in dieser Weise ausser dem Bereiche des sich selbst überlassenen Intellect, so war die Offenbarung desselben Gott geziemend, somit nothwendig.

Sieben und neunzigstes Capitel. Verschiedene Ansichten über die Qualität des Propheten. I. Das einzige Erforderniss, zu einem Propheten von Gott gemacht zu werden, ist vorgängige Sittenreinheit. — II. Die Prophetie, um ihrer doppelten, das materielle und geistige Bestehen des Menschen gleichmässig umfassenden Tendenz willen, ist das *consequens* intellectueller und moralischer Vollkommenheit zugleich. — Obgleich der *intellectus materialis* zur Perfection des Körpers hinreicht, so schliesst doch die Gesetzoffenbarung das Wohl beider Theile des Menschen in sich, des Körpers als Mittel, der Seele als Endzweck; während die anderen Religionen eins auf Kosten des andern vernachlässigen und den Körper auf Kosten der Seele verderben. Beispiel: die Asceten und Anachoreten. — Feststellung des entscheidenden Kriteriums einer wahren geoffenbarten Religion. — III. Ansicht der Philosophen. Die Prophetie ist ein nothwendiges natürliches *consequens* aus der Vollkommenheit der rationalen und cogitativen Seele. — IV. Die Prophetie ist nicht *consequens* int. und mor. Vollkommenheit, sondern unter Voraussetzung beider wird sie mitgetheilt nach freiem göttlichen Willen (Maimuni).

Acht und neunzigstes Capitel. Ueber die Quiddität der Prophetie. Die Form der Prophetie ist eine dreifache, je nachdem die Objecte der prophetischen Wahrnehmung sind 1.) Rede ohne Gestalt; 2.) Gestalt ohne Rede; 3.) Gestalt und Rede. — Ueber beides, sowohl die von den Propheten gesehenen Gestalten als gehörte Rede, haben sich verschiedene Ansichten geltend gemacht. Die Karäer nehmen, was die Gestalten der Visionen betrifft, Alles nach dem Wortsinn, indem sie selbst die Engel für körperliche Wesen halten und sich auf den wachenden Zustand der Propheten berufen; nur die auf Gott bezüglichen Sinneswahrnehmungen schreiben sie einem geschaffenen Dinge, der von den israelit. Weisen angenommenen Glorie (כבוד נברא), zu. Was die Rede betrifft, so behaupten sie, gemäss dem Wortsinn und hierin übereinstimmig mit den israelit. Weisen, dass Gott rede, und dies nicht in dem metaphorischen Sinne der Griechen, nicht [illegible], wie die Araber meinen, es ist vielmehr eine articulirte, aber, wie auch Gottes übrige Handlungen, durch keine Werkzeuge vermittelte, sondern geschaffene, „vor ihm her" sich erzeugende Rede. — Controvers karäischer Gelehrten über die durch Speculation zu erweisende Möglichkeit und aus Vernommenwordensein hervorgehende Wirklichkeit der göttl. Rede. — Den Weisen (der ältern Karäer) zufolge haben die prophetischen Wahrnehmungen ihre Arten und Staffeln; sie nehmen deren sechs an. — 1.) פה אל פה, die prophetische Anschauung Mose's, der die geschaffene Gottesstimme und Gottesglorie ohne Vermittlung wachend wahrnahm. — 2.) רוח הקדש, Potenzirung der intellectuellen Kraft, Staffel der Psalmendichter. — 3.) [illegible], Vernehmung der von der geschaffenen Glorie ausgehenden Rede in wachendem Zustande (Samuel im Stiftszelt), — 4.) [illegible], das sensuelle Schauen und Hören der Glorie in prophetischem Gesicht (Staffel des Jesaia und Micha). — 5.) מלאך, Schauen und Hören eines Engels in wachendem Zustande (Daniel). — 6.) [illegible], der prophet.

Traum, wie Jakob, entweder Schauung eines Redenden (Mensch, Engel) oder Hörung der blosen Stimme. Unterschied zwischen dem prophetischen und dem idiotischen Traum. — Alle diese Staffeln stellen den Offenbarungsinhalt zuweilen in Sinnbild und Räthsel dar, mit Ausnahme der ersten; alle führen ihre Bewahrheitung in sich selber, mit Ausnahme des proph. Traumes, der anderweiter Bewahrheitung bedarf, und der zweiten bei Samuel, der die göttliche Herrlichkeit nicht wirklich schaute. — Nicht aber jeder ist Prophet, dem Gott im Traume Etwas kund thut und dessen Sinnen unabweislich eine göttl. Vision oder Rede sich darbietet, sondern Prophet ist der Würde-Name eines solchen, der göttliche Geheimnisse wahrnimmt. — Die Spätern nehmen nur 4 Staffeln der Prophetie an. — 1.) [illegible], allen wahrhaft Weisen gemeinsam, Prophetie nur in uneigentlichem Sinne. — 2.) [illegible], mit oder ohne Vision, und 3.) [illegible], nie ohne Traum, beide durch die Einbildungskraft vermittelt und das Reale versinnbildend durch engelische Einwirkung. — 4.) [illegible], die unmittelbare rein intellectuelle Anschauung Mose's. — Unterschied der *sensatio* und *imaginatio*, welche, bei völligem Ruhen der äussern Sinne, die Prophetie vermittelt, und zwar durch engelische Einwirkung zugleich auf den Intellect und die Imagination; denn die Einwirkung allein auf die Imagination producirt die Politiker, die allein auf den Intellect die Theoriker. — Beide, Intellect und Einbildungskraft, in die sich die göttl. Influenz aus ersterem verbreitet, müssen beim Propheten, dessen Tendenz die Zurechtbringung des Menschen nach beiden Theilen ist, in einer vollkommenen receptiven Prädisposition vorhanden sein. — Offenbarung ohne diese Prädisposition gehört in die Rubrik des [illegible], der gleichfalls nach den Subjecten seine Staffeln hat. — Die beiden in ersterer Eintheilung aufgeführten Staffeln der Prophetie, beide in wachendem Zustande, [illegible] und [illegible], fallen weg; denn alle Prophetie wird im Traume (im nächtlichen oder am Tage im Zustande der Ueberwältigung der äussern Sinne) durch die Imagination vermittelt, deren Bilder nicht blose Fantome, sondern Realitäten repräsentiren. — Weitere Auseinandersetzung der Verwandtschaft und Unterschiedlichkeit der beiden Staffeln des Traumes und der Vision.

Neun und neunzigstes Capitel. Die Prophetie Mose's, hierin verschieden von der der andern Propheten, geschah wachend, ohne Vermittelung eines Engels oder der Einbildungskraft, also ohne Sinnbild und Räthsel, sie war rein intuitiv und rein intellectuell, ohne Bestürzung, ohne vorgängige Vorbereitung und Zurüstung. Auch das Zeugniss Mose's ist erhaben über das Zeugniss der übrigen Propheten, so wie die Wunder stärker und gewaltiger sind, durch die es gegen die Widersprecher beglaubigt wurde. Denn wenn auch die Prophetie an sich aus dem Character des Propheten beglaubigt wird, so bedarf sie doch, um sich gegen Widerspruch zu rechtfertigen, der Beglaubigung durch Wunderzeichen. Das Gesetz Mose's hat eine ewige Glaubwürdigkeit, die von sinnlicher Wahrnehmung der die sinaitische Gesetzgebung begleitenden Wunderzeichen ausgeht, und eine Vollkommenheit, die jeden Austausch, jede Veränderung, jede Steigerung ausschliesst. Das mos. Gesetz ist der Schlussstein aller von Adam bis Mose geschehenen Offenbarungen, ihr Bestand ist ein ewiger, keine andere Thora kann an ihre Stelle treten, sie leidet keinen Zusatz, und darum glauben wir auch nicht an ein mündliches Gesetz, an die [illegible]. Die Thora ist, weil die Prophetie Mose's die Vermittlung der Imagination ausschliesst, nach ihrem Wortsinne zu verstehen, und ihre Anthropomorphismen können nur auf

dem Wege der Homonymie und Ergänzung zurechtgelegt werden. Sie hat zur letzten Tendenz die Perfection der Seele, doch umfasst sie als anbahnendes Mittel auch die des Körpers.

Einhundertstes Capitel. Dreifache Ansicht über die Nothwendigkeit der Prophetie rücksichtlich des Menschen. — 1.) Die Prophetie ist von unbedingter Nothw., indem sie Dinge offenbart, die wir, wie den Unterschied des Guten und Bösen, schlechterdings aus uns selber nicht wissen würden. — 2.) Obgleich wir die *agenda* aus uns selber wissen, so liegt doch alles unter Gottes Souveränität, der uns erst auf dem Wege der Prophetie seinen Befehl und seine Erlaubniss kund thun muss. — 3.) Die allein richtige Ansicht: Die Thora, zum grossen Theil intellectuell Erkennbares enthaltend, ist ein gnädiges Institut Gottes, um dem Menschen aus seinem einseitigen Streben zu einer geregelten vereinten Sorge für Seele und Leib zu verhelfen. Sie enthält: *a.)* מצות שכליות, deren Inhalt und Nutzen intellectuell klar ist. *b.)* מצות שמעיות, welche zerfallen in *α.)* Gebote, die ohne den Befehl der Thora dem Intellect als böse erscheinen würden (Beschneidung); *β.)* moralisch indifferente Gebote.

Einhundert und erstes Capitel. Ueber die legalen Gebote insbesondere. Betreffend ihren Endzweck, haben sich folgende falsche Ansichten geltend gemacht. — 1.) Sie sind absolute Willensdecrete Gottes. — *a.* Sie haben keinen ausser ihnen liegenden Endzweck, sondern sind gut, weil nicht der Intellect, sondern göttliches Gebot und Verbot das Gute und Böse bestimmt. — *b.* Sie gehören nicht in die Classe des intellectuell erkennbaren Moralisch-Guten und Bösen, sondern sind gut um des Befehls willen, nicht um ihrer selbst willen. — 2.) Sie sind Verordnungen der unerforschlichen Weisheit Gottes. — Entscheidung: Die מצות שמעיות können weder um des blosen Befehls noch um des darauf gesetzten Lohnes gut sein, sondern müssen einen von der göttlichen Weisheit intendirten und für uns erkennbaren Endzweck haben.

Einhundert und zweites Capitel. Was den speciellen Zweck der מצות שמעיות anlangt, so können sie nicht gegeben sein um ihrer selbst willen, nicht um Gottes des Gesetzgebers willen, nicht um des Gesetzempfängers willen, insofern er Unterthan und Eigenthum Gottes ist, nicht wegen Zeit (Himmel) und Raum (Erde) — sondern sie haben, nach ihrer innigen generischen Verknüpfung mit den intellectuellen Geboten, auch Einen speciellen Zweck mit denselben; sie sind Verwahrungs- und Förderungsmittel der auf das Heil der Seele und des Körpers abzweckenden מצות שכליות. Wie diese das materielle Wohlsein des Menschen durch Aneignung guter und Entfernung falscher verderblicher Glaubensansichten gebietend und warnend zu fördern suchen, so haben die שמעיות die Bestimmung, diesen theils in den intellectuellen Geboten an sich selbst theils zugleich in und ausser ihnen liegenden Zweck zu unterstützen und dem Menschen zur Erlangung der *perfectio prima* und *secunda* zu verhelfen. — Inwiefern jedes der שמעיות bis in sein Detail dieser Tendenz entspricht, ist uns zwar nicht immer klar; dies ist aber Schuld unserer Kurzsichtigkeit und Verhängniss göttlicher Strafe, jedes Gebot im Allgemeinen und in seinen Besonderheiten (dies gegen Maimuni) hat einen weisen Endzweck, sie sind alle auf das leibl. und geistige Wohl des Menschen berechnet und die שמעיות sind Handleitungen ([illegible]) zur Erfüllung der שכליות. — Das göttl. Gesetz ist nicht allein für die Gemeinde als Totalität, sondern auch für jedes Individuum berechnet, heilsam und verbindlich Niemand darf wähnen, durch Einsicht in den

Endzweck desselben der Erfüllung der zu seiner Erreichung handleitenden Gebote überhoben zu sein; Gesetzerfüllung und Glaube stehen in dem innigsten sich gegenseitig bedingenden Wechselverhältniss. — Bezugs der Retribution zerfallen die [illegible] in 1.) solche, die [illegible] zur Erfüllung der [illegible] sind und deren Erfüllung belohnt wird ([illegible]). — 2.) solche, die an sich widersinnig sind und ein Unrecht involviren (Beschneidung, Schlachtung), deren Erfüllung aber an denen, die dadurch Schmerz erleiden, lohnend recompensirt wird ([illegible]).

Einhundert und drittes Capitel. Verschiedene Ansichten über das an den Ungläubigen ergehende Gebot, und Versuche einer Theodicee in dieser Beziehung. — 1.) Gott hat bei diesem Gebot keinen Endzweck, da er den Unglauben des Ungläubigen vorausweiss. Sein Gebot ist Act absoluten Willens; der Mensch, fügen die Ascharige hinzu, wird in seinen Handlungen von dem absol. Willen Gottes bestimmt, über den hinaus wir keine Rechenschaft geben können. — Aber, was keinen Endzweck hat, ist nichtige Handlung. — 2.) Gott wusste, dass der Mensch glauben würde, darum befahl er; dieser aber, da ihm auch der Unglaube möglich ist, glaubt nicht. — 3.) Gott wusste nicht, welches der beiden *possibilia* eintreten würde. — No. 2. und 3. hebt die Natur des göttl. Wissens auf. — 4.) Gott wusste, dass durch das dem Ungl. gegebene Gebot dessen Endzweck nicht erreicht werden würde. — So ist also dieses eine nichtige Handlung und die Bestrafung des Ungläubigen ein Unrecht. — 5.) Die Meinung der Mehrzahl der Weisen: Das Gebot des Ungläubigen ist „schön", wenn wir es auch nicht rechtfertigen können. Doch kann dies annäherungsweise geschehen. Die Zurüstung eines Gastmahls ist gut, obgleich einige der Geladenen nicht kommen. Gott bezeugt durch das Gebot seinen Willen, er giebt es Allen, weil es für Alle die nothwendige Bedingung der ewigen Seligkeit ist, welche nicht aus Gnade, sondern Gerechtigkeit gegeben wird; der Ungläubige erdrosselt sich selber an dem ihm zugeworfenen Rettungsseile. Gott zwingt ihn nicht, denn der Mensch ist frei: Er will, dass er glaube, darum hat Er ihm das Vermögen dazu gegeben. Er giebt Allen ohne Unterschied das Gebot, damit keiner sich entschuldigen, keiner auf seine Seligkeit pochen könne. — 5.) Ansicht des Verf.: Der Mensch war nach der Schöpfung sich selbst zur Erreichung der Vollkommenheit genug, ohne äusseres Hülfsmittel; da aber seine Sinnlichkeit ihn auf die Erhaltung des materiellen Lebens bornirte und auch dieses in das Verderben zog, ohne dass die Vernunftgebote den Menschen auf die gleichmässige Erhaltung des Leibes und der Seele zurückführten, so gab Gott aus Gnaden sein geoffenbartes Gesetz, als ein Complement des Intellects, mit dem es sowohl in den [illegible] als den handleitenden [illegible] Eine Tendenz verfolgt. Der Missbrauch des Gesetzes hebt eben so wenig, als der Missbrauch des Intellects, die Güte und Weisheit Gottes, des Gebers beider, auf.

Einhundert und viertes Capitel. Die Fortdauer nach dem Tode ist sowohl speculativ als traditionell gewiss, und folgt unwidersprechlich aus der Nothwendigkeit einer zukünftigen Vergeltung. — Die Menschen zerfallen in 4 Classen: 1.) solche, die nur für das Wohl des leiblichen Lebens sorgen ([illegible]); 2.) solche, die nur für das Wohl der Seele sorgen ([illegible]); 3. 4.) solche, die beide, Seele und Leib, vernachlässigen und verderben ([illegible], [illegible]). — Die Sorge für das Leibliche, so wie die Erfüllung des Practischen erheischt leiblichen Lohn, so wie im Gegenfalle Strafe; die Sorge für das Seelische, so wie die Erfüllung des Intellectuellen erheischt seelischen Lohn,

so wie im Gegenfalle Strafe. — Da nun diese retributive Vergeltung in diesem Leben noch nicht stattfindet, so muss es ein zukünftiges geben, in dem alle Missverhältnisse vollkommen ausgeglichen werden, auf welches auch das Gesetz in vielen seiner Gebote, die auf dieses Leben keinen Bezug haben, hindeutet, in dem auch vorzugsweise denen, die eine so grosse Menge legaler Gebote überkommen und erfüllt haben, ein entsprechender gerechter Lohn bevorsteht.

Einhundert und fünftes Capitel. Die Bedingung der ewigen Fortdauer der Seele ist die Weisheit derselben; jedes Werk aber, dessen Vollführung einen intellectuellen Endzweck, sei es mit mehr oder weniger subjectiver Einsicht des Vollführenden, zum Grunde hat, ist ein Act der Weisheit. Auf die Erfüllung der göttlichen Gebote, nicht ihrer Schönheit, sondern ihrer Pflichtmässigkeit halber, ist das ewige Leben als Lohn gesetzt. Jene Weisheit aber, welche als letzten Endzweck der göttl. Gesetzbote die Erhaltung der Seele anerkennt, ist nicht Privateigenthum einiger Erwählten, sondern das Gemeingut Israels; die Gesammtheit Israels hat also, obgleich graduell verschieden, doch in Folge der Gesetzerfüllung gleiche Ansprüche auf das ewige Leben.

Einhundert und sechstes Capitel. Gründe für die Unsterblichkeit der Seele, aus Speculation und Schrift, sowohl der Unsterblichkeits- als Auferstehungsbekenner, gegen die, welche die Seele den übrigen corruptibeln Formen gleichstellen. Aus den unsichtbaren Kräften des Menschen schliessen wir auf das Dasein der Seele als einer immateriellen Substanz, die jene Kräfte als Accidenzen trägt, das Endziel seiner Zusammensetzung, die Ursache der Bewegung, also selbst nicht unter der Bewegung und somit auch nicht unter der Zeit begriffen, also auch nicht vergänglich. Die Seele verhält sich zum Körper nicht wie reine Form zu reiner Materie, sondern beide sind selbst aus Form und Hyle gemischt. Der *intellectus acquisitus* ist die Form der Seele, die Seele die Materie des *intellectus acquisitus* und zugleich die Form des Körpers. — Verschiedene Meinungen der Aristoteliker über das Wesen der *anima rationalis* und insbesondere des hylischen Intellects. Ansichten des Themistius, Alexander Aphrodisiensis, Ibn-Roshd, Abunasr.

Einhundert und siebentes Capitel. Die Frage, ob die Seele erst mit dem Körper zu existiren anfange oder schon, sei es vollkommen oder, weil körperlos, unvollkommen, praeexistire, kann mit Grund der Speculation und Schrift dahin entschieden werden, dass sie praeexistire, obgleich aus ihrer Unvergänglichkeit keinesweges ihre Ewigkeit folgt. Widerlegung der Einwürfe gegen die Praeexistenz der Seele.

Einhundert und achtes Capitel. Ist die Seele an sich vollkommen, oder erreicht sie ihre Vollendung erst in der Vereinigung mit dem Körper? — 1.) Ansicht Plato's. Sie ist an sich vollkommen und verhält sich zum Körper, wie der Steuermann zum Schiffe. Ihr scheinbarer gradueller Fortschritt ist nur eine mit der Reife des Körpers erst nach und nach mögliche Entfaltung. — 2.) Ansicht des Aristoteles. Die Seele ist an sich eine reine Potenz und Anlage, die erst in Verbindung mit dem Körper das Intellectuelle zu erfassen und ihre Kräfte zu entfalten befähigt wird. — Dies ist in einem so schwierigen, über unser Verständniss hinausliegenden Punct die probabelste Ansicht. Die Seele, vorher rein potentiell (*intellectus hylicus*), tritt durch die Verbindung mit dem Körper in Activität; sie exserirt

ihre Kräfte, und mit dem Untergange des Körpers geht ihr auch alles an das Bestehen des Körpers Geknüpfte unter, während ihr das ihr wesentliche Rein-Intellectuelle unvertilgbar bleibt.

Einhundert und neuntes Capitel. I. Vernunftgründe für die Unsterblichkeit der Seele, unangesehen ihrer Praeexistenz oder Coëxistenz mit dem Körper. — 1.) Einer nothwendigen Eintheilung zufolge muss es eine Form geben, welche, mit der Materie vereinigt, doch mit dieser, dem Körper, nicht untergeht, und dies kann nur die vernünftige Seele des Menschen sein. — 2.) Die vernünftige Seele (נפש משכלת), deren Materie die Psyche ist, bedarf zu ihren Functionen nicht nothwendig des Körpers, sie lässt keine Begrenzung, Messung und Ermüdung zu, ist also selbstständig und somit unsterblich. — 3.) Die Seele nimmt nicht mit den körperlichen Kräften zu und ab; sie äussert sich oft am stärksten, wenn die körperlichen Kräfte am schwächsten sind; ihre Existenz ist somit nicht von der des Körpers bedingt. — 4.) Sie hat nicht allein körperliche, sondern auch darüber herausliegende höhere Dinge zu Objecten ihrer Perception; diese sind bleibender Existenz, somit auch sie selber. — 5.) Ihre Wirkungen sind bleibend, somit auch sie selber (Schluss *a minori ad majus*). — 6.) Das Centrale geht nicht unter, so lange das Peripherische bleibt: die Erde ist das Centrum der Sphäre, und somit verfallen auch die irdenen Stoffe, der Körper, nicht in das Nichts; noch weniger der Intellect des Menschen, der in Verhältniss zu dem *intellectus agens*, dem Umschliessenden, das Umschlossene (המוקף) ist. — 7.) Der Unterschied der Seele des Weisen und des Thoren zeigt, dass die Seele nicht an den Körper gebunden ist, und postulirt ihre Unsterblichkeit. — II. Schriftbeweise für die Unsterblichkeit der Seele, hergenommen vorzüglich von der Nothwendigkeit einer zukünftigen Vergeltung. — Summa: Die Seele, obgleich an sich unter das Mögliche gehörig (denn Gott allein ist nothwendiger Existenz), ist doch unvergänglich, und zwar vermöge göttlichen Willens.

Einhundert und zehntes Capitel. Ueber die Beschaffenheit der zukünftigen Vergeltung. Die Tiefe des Gegenstandes dispensirt nicht von seiner Erforschung unter Leitung der Offenbarungslehre, diese Erforschung ist sogar zur Aufrechterhaltung des moralischen Strebens des Menschen nothwendig.

Einhundert und elftes Capitel. Erklärung des Wortsinns der drei Haupttermen der Eschatologie: Auferstehung der Todten, Paradies (גן עדן) und zukünftige Welt. — Zwiefache Ansicht über den Sinn der Bezeichnung עולם הבא, wodurch nach Einigen die Auferstehung der Todten, ein der Vernunft nach mögliches, der Offenbarung zufolge wirkliches Geschehniss verstanden wird; nach Andern die Welt der Geister, in welche die Frommen gleich nach ihrem Tode eingehen. — Demgemäss finden sich unter den Weisen Israels folgende divergirende Ansichten über die dem Menschen bevorstehende Zukunft: I. Das Endziel des Menschen ist die Todtenauferstehung und die damit verbundene Vergeltung, beides zusammen genannt die zukünftige Welt. Begründung der Lehre von der Auferstehung der Todten, aus Vernunft und Schrift. Auf die Auferstehung folgt für die Frommen ein endloses Leben und eine alles Irdische übersteigende Wonne im Paradiese; für die Gottlosen eine endlose Strafe. — II. Das Endziel des Menschen ist die Welt der Geister, in welche die Seele des Seligsterbenden sogleich nach ihrer Trennung vom Körper eingeht. Dies ist ihre Auferstehung, dies ihr Paradies; eine Wiedervereinigung derselben mit dem Körper

würde eine Strafe, keine Belohnung sein. — Ueber die Bestrafung der Gottlosen hingegen hat diese Partei folgende divergirende Ansichten: *a.* Die Seele fährt zur Strafe in Thierkörper (Metempsychose). — *b.* Sie muss in ihren vorigen Körper so oft zurückkehren, bis sie ihn rein und der Seligkeit fähig verlassen kann. — *c.* Die Seele hat ein vierfaches Schicksal zu gewärtigen, je nachdem sich an ihr die Symptome des Lebens ([illegible]), des Todes ([illegible]), der Gesundheit ([illegible]) oder der Krankheit ([illegible]) finden. Die Seele des Gerechten und Weisen geht ein in die Welt der Geister; die Seele des Weisen und Gottlosen lebt zwar fort, aber treibt sich ruhelos in der mittleren Welt herum; die Seele des Gerechten und Thoren erhebt sich bis zur Luftsphäre, sinkt aber von neuem in die Materie herab; die Seele des Thoren und Gottlosen ist wie die Seele des Thieres und wird gänzlich vernichtet. — III. Es giebt eine Auferstehung der Todten, weil auch der Körper an Belohnung und Bestrafung Theil haben muss, und eine zukünftige Welt, in welche die Seele eintritt, sofern sie innerhalb des Körpers ihre Bestimmung zu erreichen bemüht gewesen ist. Die lebendige und gesunde Seele tritt alsbald mit der Trennung vom Körper in die Geisterwelt ein; die todte und gesunde kehrt, nicht in die Geisterwelt, sondern in die Gehinna eintretend, ohne Hoffnung für immer zu ihrem Körper zurück; die todte und kranke wird gänzlich vernichtet und hat keinen Theil an der Auferstehung; die lebendige und kranke lebt fort, ohne aber sogleich in die Geisterwelt eintreten zu können, und erwacht erst mit der Auferstehung der Todten aus dem Schlafe der Thorheit. — Israel ist das von Gott eigentlich zum ewigen Leben bestimmte Volk; jedoch sind auch keinem eines andern Volkes die Pforten der Busse verschlossen, sofern er von Gott angenommen zu werden ernstlich strebt.

Einhundert und zwölftes Capitel. Drei verschiedene Ansichten über die künftige Vergeltung: — 1.) Der Mensch empfängt die entsprechende Belohnung für seine guten Werke und die entsprechende Strafe für seine Sünden. — 2.) der Mensch wird entweder selig oder verdammt, je nachdem seiner Tugenden oder seiner Sünden mehr sind; diej., deren Sünden und Tugenden gleich sind ([illegible]), werden nur unter der Bedingung vorher gethaner Busse selig. — 3.) Die guten Werke und die Sünden werden gegen einander, nicht nach ihrer äussern Zahl, sondern nach ihrem innern Gehalt abgewogen, und der Mensch empfängt Lohn oder Strafe, beides graduell, je nachdem die einen oder die andern überwiegen. Das Loos derer, welche eben so viel Gutes als Böses thaten, ist weder Belohnung noch Bestrafung, sondern Vernichtung. Dieser Ansicht tritt Ahron b. Elia bei.

Einhundert und dreizehntes Capitel. Die Busse ist eine grosse, aber nicht eine absolute Gnade Gottes, weil durch die moralische Disposition des Menschen erfordert, nothwendig ([illegible]) zur Abwendung der göttlichen Strafe, pflichtmässig ([illegible]) wegen des liebreichen göttlichen Gebotes. Vier Aufforderungen zur Busse: *a.)* wenn man einen andern, mit dem man in gleicher Schuld ist, strafen hört; *b.)* wenn man einen andern mit Straf- oder Züchtigungsleiden heimgesucht sieht; *c.)* wenn man selbst dazu ermuntert wird; *d.)* wenn man selbst mit Strafleiden heimgesucht wird. Die zwölf constituirenden Momente der rechten Busse: 1.) die Betrübniss über die Sünde; 2.) die Entsagung; 3.) der Hass gegen dieselbe; 4.) die Demüthigung mit allen ihren Requisiten; 5.) das Bekenntniss der Sünde; 6.) das Sündopfer, statt dessen nach der

Tempelzerstörung nur das Gebet übrig bleibt; 7.) die Beeilung der Busse ohne Aufschub; 8.) das Verlassen des besondern Bösen; 9.) das Nichtmehrausüben solches Bösen; 10) das Angelöbniss, es nicht mehr auszuüben; 11.) die Absicht, die verdiente göttliche Strafe abzuwenden; 12.) der Beweggrund der Pflichterfüllung, da die Busse unter die positiven Gebote Gottes gehört. Die Busse entbindet nicht von der Strafe des menschlichen Forums: sie ist ein universelles Gnadenmittel für alle Menschen; sie ist die Bedingung, von deren Erfüllung die Erlösung aus dem jetzigen Exil abhängt.

Einhundert und vierzehntes Capitel. Epilog. Ethisch-metaphysische Auslegung der Schriftstelle Jes. 57, 15. nebst den nächst vorausgehenden und folgenden Versen, als einer besonders dringlichen und inhaltreichen Ermunterung zur Busse. - Schluss: „So möge denn Gott um sein selbst willen uns würdigen dessen, was er durch seine Propheten uns verheissen hat: „„Ich will das Herz von Stein aus eurem Fleisch entfernen und euch geben ein Herz von Fleisch“ “, d. h. ein solches, dessen Disposition geeignet ist zur Aufnahme seiner Erkenntniss, und erfüllt möge werden über uns das Wort: „„Keiner wird fürder seinen Nächsten, keiner seinen Bruder belehren, sprechend: Erkennet den Ewigen; denn sie alle werden mich erkennen von ihren Kleinen bis zu ihren Grossen“ “, dass somit ganz Israel Theil habe am Lohn des Lebens der zukünftigen Welt“. Unterschrift des Verf. (Capitel-Zahl; Jahr der Vollendung des Werkes).

אגרת

דרך עץ החיים

להחכם כלב אפנדופולו

Zu den in dieser Igeret oder Risâle vorkommenden Schriftkürzungen gehören ausser einigen, die unter den im Ez Chajim vorkommenden zugleich ihre Deutung finden werden, folgende:

בה״ר = בן הרב.

ב״ה י״ש (nach יה״ה) = ברוך הוא יתברך שמו.

הש״י = השם יתברך.

וז״ל = זכרון צדיק לברכה.

יעמ״ש = ינוח על משכבו (er ruhe auf seinem Lager), wofür sonst das vollständigere ישי׳ עמה״ן aus Jes. 57, 2.

ע״ד = על דרך.

ע״י = על ידי.

ראב״ע = רבי אבן עזרא.

זו אגרת מורה מקום לספר עץ חיים שחבר החכם האלהי הרב מרינו ורבינו אהרן בה"ר אליהו בעל כתר תורה זצ"ל מחבורי כלב אפנדופולו ב"ר אליהו ב"ר יהודה הזקן נ"ע הנקראת דרך עץ החיים :

באשר ירדתי אל גבעת הלבונה . לראות בגנים וללקוט שושנה . באתי בגן עדנים . אל ערוגת הבשם וקנמונים . פרדס רמונים עם פרי מגדים . נרד וכרכום כפרים עם נרדים . דשא עשב מזריע זרעים . ועץ עשה פרי נעים . פרי עץ הדר והאלגומים . ואהלות עם מור וכל ראשי בשמים . לאט החרב שם והכרובים . ומעין גנים פרים ורבים . באר מים חיים נאלחיים . שם עץ הדעת שם עץ החיים . ויקר מקרני בדרך[1] ספר עץ החיים . שחבר החכם האלהי הרב מרנא ורבנא אהרן בה"ר אליהו . נפשו בגן עדנהו[2] . שלם בלי חסרון כענק בגרון . ומנחה ודורון . חבצלת השרון . כשושנה בין החוחים . נותן ריח ניחוחים . כעולות מחים . מורה עקר דת ודין . ודבריו מעלין . ולא מורידין . ישבחוה כל האומים . והנה סתומים וחתומים . כעיר סוגרת ומסוגרת . אין יוצא ואין בא מלאך משרת . חוקר וחוזה . כי גדר מזה וגדר מזה . והוא לכבוד ולתפארת . והיתה לגפן אדרת . והנה דבריו רבים ונכבדים . והמה מפוזרים ומפורדים . משפטיו וחקיו בין פרקיו . ויאלה המעיין למצוא . דבר חפצו ורצונו . פרי תאנתו וגפנו . וזה סבה אל העדר הידיעה וההבנה . הברכה העליונה :

---

1) Nach Rut 2, 3. Sinn: Ein mir günstiger Zufall brachte mich zu dem Buche Ez Chajim.

2) Ein undeterminirter Qualificativsatz; [illegible] für [illegible].

לכן קמתי אני כלב הפנדופולו ב"ר אליהו יל"ו ב"ר יהודה הזקן יע"מש . לפתוח דודי . ולסתר אגודות ספר חתום . מעין סתום . ולהורות ספר עץ החיים ונתיבתו ולצי עדיו . להראות העמים והשרים את יופיו . ולפתוח גן נעול . אשר נער קטן ינהג בו ועול . לחרוש חרישו . במאהו דרושו . בלי יגע ועמל . ובו יגדל הילד ויגמל . עד היות נפשו כעין החשמל . והבונה אגרת זו דרך עץ החיים . להשקות כל צמח מים . והיתה לעינים . כסות קריתים . מחזיק המללים . וכל הפלים ישלים . בכל כוונה ודרוש . וכל ענין ופירוש . אשר בספר עץ החיים חתומים . שקופים אטומים . אשר נכתב ונחתם על ידי איש אמונים . מעין גנים . ומאתו ית' המתנשא לכל לראש ולסכלים[3] . אשאל העזר להחל ולהשלים :

וקודם כל ענין אמרתי לחלק מאמרנו זה לשני חלקים :

החלק הראשון בביאור הענינים שהזכיר הרב ז"ל בכל פרק ופרק מפרקי ספרו הנחמד הזה ספר עץ החיים:

והחלק השני להזכיר כלל הפסוקים שהזכיר שם כדי לבאר מאזי נביא הם[4] :

ונציע הצעה אחת כוללת כל ספרו ז"ל . ואחרי כן נבאר כל ענין בפרטות בכל פרק ופרק . ונאמר בכלל שכונת הרב ז"ל בספרו הנכבד הזה הוא ספר עץ החיים היא לפרש בו כל ספקות שבאו בתורה ובנביאים ובאור עמוד גדול ושורש חזק שרש כל נמצא ומבועו והוא אמונת מציאות האל ית' ויתברך . וכי הוא ית' אחד מכל צד לא יתואר לו ית' שניות כלל וכי אינו גוף ולא כח בגוף . ואין לו ית' דמות בשום נמצא . ואין לו שום משיג ממשיגי הגשמות . וכי הוא ית' ברא כל העולם מאפס הגמור . ולהאמין בנבואה . ובהשגחה הפרטית במין האנושי והנהגתו . וכי הוא ית' יחיה בני האדם בימות המשיח . ולהאמין

---

3) Aus 1 Chr. 29, 11. Sinn: Dem, der über Alles, auch über die Thoren, zum Haupte sich erhebt.

4) So unser Cod. Für מאזי ist wohl מאיזה zu lesen, und נביא ist jeder biblische Scribent.

בשלמות הנפש והשארותה אחר הפרדה מהגוף אחרי מותו . ולהאמין שיש לנפש שכר ועונש . ולבאר ענין התשובה ולזכור טעמי המצות התוריות בכלל שאין השכל גוזר בהם . וכונתו ז"ל בכלל היה ביאור אחדותו ית' וספוריו ויסודי הדת ושרשיה . ועקרי האמונה התוריית :

ואמנם מה שהזכיר הרב ז"ל בפרט בכל פרק ופרק מפרקי ספרו הנכבד הנה לך ביאור עניניהם :

החלק הראשון בביאור הענינים והכונות שהזכיר הרב ז"ל בכל פרק ופרק בספרו הנכבד זה :

במשקל שחבר בתחלת ספרו ז"ל האל בענין שהוא שרש ספרו זה כי הוא שרש כל מעלה והוא מציאותו הא' ית' ואחרי כן זכר ענינו ית' והוא שאינו גוף ולא נתלה בו והזכיר תאריו הנפשיים . וידיעתו . והשגחתו . ומשלחתו . ותועלתה[5]) . והודיע כונת ספרו זה בכלל והיא ידיעת עקרי הדת · ויסודות האמונה ושרשיה . ורמז במציאות שלמות הנפש ותענוגה והיא לחזות בנועם יי" :

בחרוזו והוא פתיחת ספרו . הזכיר עלת יצירת האדם ובריאתו ונתינת התורה . וחייב הענין שהוא שורש ספרו במופת והוא מציאות ית' עם ענינים נמשכים אחריו הם למציאות למכונו[6]) בהשגחה ואמתת הנבואה וכוונה בהם :

פרק ראשון הזכיר בו סבת חלוף מופתי מציאותו ית' בין חכמי ישראל . ר"ל הסבה שהביאה החלוק בדרכי המופתים בישותו ית' והודיע הסבות אשר הכריחוהו בחבור ספרו זה :

פרק שני ביאר בו על כמה חלקים יחלק אמתת הענין וחקירתו . ובאר המוחשות והמושכלות והמפורסמות והמקובלות והם הדברים אשר לא תצטרך ראיה על אמתתם וכי מציאות השם ית' הוא מדרך המושכל לא מזולתו :

פרק שלישי הביא דעות החכמים המחולפות במציאות העולם

---

5) D. i. Seine Offenbarung durch Mose und ihren Nutzen. Mose heisst bei den karäischen Schriftstellern [illegible], الرسول عم.

6) So der Cod. (lies לְמְבוָּנוֹ). Der Sinn ist dankel.

והויתו . והזכיר שרש כל כח אשר עליו בנתה דעתה בהוית העולם והזכיר איכות ציור כל כח וכח מציאות העולם :

פרק רביעי הזכיר דעת חכמי המחקר הם הנקראים מדברים בלשון החכמים המאמיני הדקים באיכות ההויה .
וכי המחקרים אמרו ב' מינים . הא' נקרא בשם אשור · והב' נקרא בשם יקרא על שם סוגו . והזכיר דעתם בעצמם הפרדיים הם הנקראים דקים שיהם ההויה לדעתם . והזכיר דעת החכמים ע"ה דעת חכמי האמת . והזכיר כח מעתולה . והזכיר כח המעריה . שבלן הן מאמיני הדקים והם הנקראים חכמי המחקר בלשונו ז"ל . והנקראים פילוסופים הם כת הריבטומלים החכם ומלתו שהאמין בהויה חומר וצורה והעדר :

פרק החמישי ביאר איכות קיום מופת היותו ית' מחויב המציאות . ושאינו גוף ולא כח בגוף לפי אמונת הקדמות :

פרק ששי הזכיר בו הראיות שהביאו בקדמות העולם ומטבע המציאות והתשובות עליהן ובטול קצתן :

פרק שביעי הביא הראיות שהביאו בקיום קדמות העולם מעצמו ית' והתשובות עליהן ובטולן :

פרק שמיני הודיע שהרף ע"פ שקלת מן הראיות שאמרו בקיום הקדמות ומטבע המציאות הן הפסדיות . אמנם אין ראוי לקחת ראיה מהנהגת מציאות העולם וטבעו על התחלת איכות מציאותו והמשיל משל מהפרות מן הביצה . וטען על האומר שהם נאמין שהעולם מחודש יהיה חסרון בעצמות הבורא ית' על שאין המשל דומה לנמשל והנדון לראיה :

פרק התשיעי ביאר על נד ההבדלים לפי בחינת אמונת הקדמות באי זה דרך יכון סדר כל המציאות . ובאי זו נד תעלה לנו מציאות האלוה ית' . ובאר איכות תנועת השמים . וסבת תנועתם :

פרק עשירי ביאר שהעולם מחודש בארבעה מופתים אמתיים :

פרק י"א ביאר מציאות האל ית' מצד מציאות חדוש העולם וגם קיומו מצד השגות העולם בשלוש מופתים . והזכיר

דעות החכמים באיכות אמיתת החדוש ולפי זו דעת נמשכו חכמינו ע"ה :

פרק י"ב ביאר שאברהם אבינו ע"ה הודה במציאותו ית' מצד מופת שכלי לא מקובל וכל זה בא לו מצד חדוש העולם וכי אבינו וזרעו ראוי לנו להודות בחדוש עד שיתקיים לנו מציאותו ית' ונתן טעם בהפסק הבריאה להיות לו זרע. והביא ראיות מדברי הנביאים שחדוש העולם נודע מצד המופת השכלי. ובאר המונע החדוש מצד מאמר הנביא ומדרכי ההקש והזכיר שארבע תמונות ההקש :

פרק י"ג הודה שהנפלאות שהן שינוי הטבע מוכיחים לחדוש העולם וכי ידיעה זו היא הקש הפוסי. והוא ישיב לב הסיון. והוא ממין ההקש האמיתי. והזכיר מיני ההקש החושבי והם ההקש המופתי. והקש המופרע. והקש המאור. והקש המשל הנקרא הפוסי. והקש המורכב. וכי השגת עשיית הנפלאות מדרגה ולאות למעלת המושכל והביא ראיה מדברי המשורר שאמר אודה יי' בכל לבב בסוד ישרים ועדה גדולים מעשי יי' וגומר. ופירש בענין יקר ונכבד במזמור זה ובמזמור ברכי נפשי את יי' בשלשת חלקי המציאות[7] וכי שני חלקיו נודעים מן ההרגש והם האמצעיים והשפל. והחלק השלישי הורהו השכל והוא העולם העליון :

פרק י"ד הודה איכות מציאות המלאכים והשכל. וכי אין ראוי להאמין מציאותם מדברי הנבואה שבאו בענין זה. וביאר דרוש זה לפי דעת הפילוסוף. ולפי דעת החכם ר' ישעיה והחכם רבינו אהרן בעל המבחר ולפי דעתו ז"ל. וכי המופת שהביא אריסטו במציאות המלאכים מסבת סבות התנועה הגלגלית לא הודו בו חכמים מן הפלוסופים וביאר סבות התנועה השמיימית והזכיר דעת אריסטו ודעת החכם רבינו משה ז"ל במניע גלגל העליון. וביאר מספר הגלגלים. ופירוש פסוק ואראה את יי'

---

7) Die dreifache sinnverschiedene Anwendung derselben Präp in Einem Satze beruht nicht auf einem Schreib- oder Constructionsfehler, sondern gehört zu den Idiotismen dieser Stylart.

יושב על כסא רם וגו׳ . ופסוק הללויה הללו את י״י מן השמים הללוהו במרומים וגו׳ וכי פעולות השי״ת הם ע״י אמצעות האלהים :

פרק ט״ באר שהוא ית׳ שמו אינו גוף ולא כח בגוף :

פרק י״ הודיע שהשכל הרחיק הדמות ממנו ית׳ ואם באו מאמרים נבואיים מורים הדמות לו ית׳ יוכל חסרון ספק מה שהורה המופת השכלי הנה נכריח המאמרים ההם ולישבם כפי מה שהורה השכל ולא נכריח השכל אליהם ובכלל כל מאמר נבואיי שנראהו עומד כנגד השכל יש לנו להאמין לתקן הכתוב ההוא ולהישירו במה שהורה עליו השכל עד שלא ישאר שום קוץ מכאיב למה שהורה עליו השכל . והודיע הדברים הארבעה שמוציאים הדבר מאמתו וכי המאמרים הנבואיים שמראים שיש לו ית׳ דמות תישבו כלם כאחד משלש דרכים אלה . אם בתוספת מלה . או בהשאלת ענין . או בשתוף השם :

פרק י״ז הודיע הסבה שהכריחו העברים להשאיל לו שמות ית׳ שהם משיגי גשמות מצד שרצו להודיע שיש כוחות שופעות מאתו ית׳ . ואין שמות פשוטות מהגשמות בלשון העברי לדבר בהם ולהודיע הכוונה כי אם שמות נאחזים ברשת הגשמות . הם פעולות כלים חמריים ולכן דברה תורה בלשון בני אדם וכי לא הושאלו אלו [8] השמות שהם שמות לכלים חמריים או שמות לפעולות הכלים ההם לו ית׳ רק ליחס לו ית׳ כלל השלמיות ולהסיר ממנו כל חסרון ית׳ והזכיר השמות שהושאלו לו ית׳ [9] ואשר לא הושאלו :

פרק י״ח הודיע שכבר קדמו מחכמי הקראים [10] ובארו אלו השמות קודם מהרב רבינו [11] משה ב״ר מיימון ז״ל כדי להודיע שמה שבאר הרב ז״ל משתוף השמות [12] אינם נלקחים מספר מורה

---

8) So habe ich aus Ez Chajim S. 45. Z. 6. v. u. verbessert. Der Cod. hat: וכי לא הם אלו אותם השמות, offenbar corrupt.

9) Der Cod. hat auch hier: ההם לו ית׳. Das ההם nach ישר findet sich ebenso in der Inhaltsangabe des 26. Cap. (Anf.).

10) Der Cod. sprachwidrig: המחכמי הקראים.

11) Das (ז״ל) רבינו ist jedenfalls, wie auch weiter unten, ein Einschiebsel des rabbanitischen Abschreibers.

12) Der Cod.: משתוף השתוף, aus Versehen, wie öfter.

הנבואים כי הם מספרי חכמי האמת ושהב מים בספון מעשי הישועה . אלא תראה שנבאר ביאור שמות הרבה לא הזכירם הרמבם המיימוני ז"ל . וכי זה הרמבם לא יבאר משמות אלא מה שבאו בדברי נבואת משה רבינו ע"ה ומה שבא בדברי האחרים על גד הספור לא מה שבא להם על גד הנבואה בעבור היות נבואתם מגד כח פעל המדמה :

פרק יט כלל מקום השכמת השמות ומאי זה מקום התחן ההשאלה ואי זה חלק משמות ההסכמיה ראוי להתיחס אל השם ית' . והודיע שחלוק השמות לג' מינים . וכי יש שמות מיוחדים אל הציור . ויש מהם מיוחדים אל ההעדר . ויש מהם מיוחדים אל הצורה והזכיר השמות מהם המיוחסים לו ית' ות' :

פרק עשרים ומעתה שם מגמתו ז"ל לבאר השמות המשותפים ויבאר בפרק זה שם מלת מקום כדי להסיר ספק ברוך כבוד י"י ממקומו :

פרק כא יבאר בו ענין גדול להסיר ספק י"י אלהי גדלת מכל וכיוצא בו :

פרק כ"ב יבאר בו ענין צלם ודמות להסיר ספק נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וכיוצא בו :

פרק כ"ג יבאר בו ענין תמונה להסיר ספק ותמונת י"י יביט וכיוצא בו :

פרק כ"ד יבאר בו ענין מראה והבטה וחזייה להסיר ספק ויראו את אלהי ישראל . ותמונת י"י יביט . ויחזו את האלהים :

פרק כ"ה יבאר בו ענין קול . להסיר ספק וישמעו את קול י"י אלהים וגומר :

פרק כ"ו באר הסבה שמפניה משתדל לבאר השמות שכבר הזכיר ואשר יזכיר והיא כדי לתקן פשטי הכתוב שלא יהיו סותרים למה שהורה מופת השכל . וכי זולת זה יש שלש תועלות גדולות בביאור השמות :

פרק כז יבאר בו ענין נפש להזכיר פסוק אין נפשי אל העם הזה . שבת וינפש . ותקצר נפשו בעמל ישראל :

פרק כח יבאר בו ענין חיים . להזכיר פסוק ענין היות שבא בשם ית' כגון אלהים חיים . חי אנכי וכיוצא בו . אע"פ שלא זכר אותו :

פרק כט יבאר בו ענין נשמה . להזכיר פסוק ונשמת שדי תבינם . מנשמת אלוה יאבדו וכיוצא בם :

פרק שלשים יבאר בו ענין רוח . להזכיר פסוק ענין שנתיחס לו ית' כגון רוח י"י דבר בי . רוח י"י אלהים עלי . וכיוצא בו אע"פ שלא זכר אותו :

פרק לא יבאר בו ראה ואזם והביט . להזכיר פסוק ארדה נא ואראה :

פרק לב יבאר בו ענין שמיעה . והריח . והאזנה להזכיר פסוק י"י ישמע בקראי אליו . וירח י"י את ריח . אע"פ שלא זכר אותם . ולהזכיר פסוק שמע י"י תחנתי . הט אזנך . ולא האזין אליכם וכיוצא בם :[13]

פרק לד יבאר בו ענין ישב להזכיר פסוק יושב בשמים . היושב על חוג הארץ . י"י למבול ישב . וכיוצא בם . וכמו אתה י"י לעולם תשב כסאך לדור ודור :

פרק לה יבאר בו ענין כס"א להזכיר פסוק השמים כסאי ויחלוק עם בעל המורה החכם רבינו משה ב"ר מיימון ז"ל בפירוש פסוק כי יד על כס יה וגומר :

פרק לו יבאר בו ענין שכן . להזכיר פסוקות . לשכן שמו שם . ושכנתי בתוכך . וישכן כבוד י"י ונתן טעם שם משכן :

פרק לז יבאר בו ענין קם להזכיר פסוקת אתה תקום תרחם ציון וכיוצא בו כגון קומה י"י אע"פ שלא הזכירו :

פרק לח יבאר בו ענין עמד להזכיר פסוקת ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזתים וכיוצא בו :

13) Die Inhaltsangabe des 33. Cap. fehlt im Cod.

פרק לט׳ יבאר בו ענין נצב להסיר ספק והנה י״י נצב. ויתיצב עמו שם וכיוצא בם:

פרק ארבעים יבאר בו ענין הלך להסיר ספקת ויתהלך בגן. ילך נא י״י בקרבנו. אלך ואשובה אל מקומי וכיוצא בם:

פרק מא יבאר בו ענין עבר להסיר ספקת ויעבור י״י על פניו. ובזה הפרק יבאר בו סודות גדולות. ויפרש כלל הפסוקים שבאו בפרשת כי תשא בענין שאלות משה רבינו ע״ה ששאל לו ית׳. והן הודיעני נא את דרכיך. והראני נא את כבודך והזכיר דעות החכמים בענין זה. ודעת הרב משה בה״ר מימון ז״ל ודעת ראב״ע ז״ל. ודעתו ז״ל:

פרק מ״ב יבאר בו ענין שב להסיר ספקת אלך ואשובה אל מקומי. ושב י״י אלהיך וכיוצא בם:

פרק מ״ג יבאר בו עניני ירד ועלה להסיר ספק וירד י״י על הר סיני. ויעל אלהים מעל אברהם:

פרק מ״ד יבאר בו עניני בואה ויציאה להסיר ספקת הנה י״י יוצא ממקומו. ובא י״י אלהים וכיוצא בו:

פרק מ״ה יבאר בו עניין רם ונשא כדי להסיר ספק כי כה אמר רם ונשא:

פרק מ״ו יבאר בו ענין קרוב ורחוק ומלות אחרות הן מטעם ענין קרוב ורחוק. והם מלות נגע ונגש וסמך להסיר קרוב י״י. רחוק י״י. יגע בהרים. ונגש משה לבדו. סומך י״י:

פרק מ״ז יבאר בו ענין רגל להסיר ספק ועמדו רגליו. ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר. ויפרש[14] השגת אצילי ישראל לדעתו ולדעת החכמים ואגב גררא פירש גם נבואת יעקב והנה סלם מוצב ארצה:

פרק מ״ח יבאר בו ענין פעל ועשה. להסיר ספק מי פעל

---

14) Der Cod. לאצילי; das Lamed ist entweder überflüssig oder in Jod zu verwandeln.

ועשה . ויפרש ענין ברא ויצר . להסיר ספק יוצר אור ובורא חשך . אע״פ שלא הזכירו הרב ז״ל :

פרק מ״ט יבאר בו ענין יד . להסיר ספק היד י״י תקצר . ידך לעזרני . היתה עלי יד י״י . וכיוצא בהם :

פרק חמשים יבאר בו ענין כף . להסיר ספקת ושכותי כפי עליך . את מקום כפות רגלי וכיוצא בהם :

פרק נ״א יבאר בו ענין זרוע . להסיר ספקת מעונה אלהי קדם . ומתחת זרועות עולם . בזרוע הגדול וכיוצא בם :

פרק נ״ב יבאר בו ענין ימין . כדי להסיר ספק ימינך י״י . ימין י״י רוממה וכיוצא בם :

פרק נ״ג יבאר בו ענין אצבע להסיר ספק מעשי אצבעותיך . כתובים באצבע אלהים וכיוצא בם :

פרק נ״ד יבאר בו עניני פה ושפה ולשון . להסיר ספק פי י״י . פה אל פה אדבר בו . ויפתח שפתיו עמך . ולשונו כאש אוכלת :

פרק נ״ה יבאר בו אמירה ודבור . להסיר ספק וידבר י״י ויאמר י״י . אע״פ שלא הזכירם הרב . ולמה צדק שאומר מי מדבר ולא יצדק מי אומר :

פרק נ״ו יבאר בו ענין פנים להסיר ספק פני י״י בעושי רע . ישא י״י פניו אליך . לא יהיה לך אלהים אחרים על פני . ופני לא יראו . פנים אל פנים וכיוצא בם :

פרק נ״ז יבאר בו ענין אחור . להסיר ספקת וראית את אחורי . אחרי י״י אלהיכם וכיוצא בם :

פרק נ״ח יבאר בו ענין לב להסיר ספקת ונתתי לכם רועים כלבי . ויבאר ענין מעים ועצב ושמחה . להסיר ספקת המון מעיך . ויתעצב אל לבו . ישמח י״י במעשיו :

פרק נ״ט יבאר בו ענין ילד . להסיר ספק צור ילדך תשי . וכיוצא בו כמו אני היום ילדתיך . אע״פ שלא זכר אותו :

פרק ששים יבאר בו ענין כנף . להסביר פסוק ותחת כנפיו תחסה . לחסות תחת כנפיו :

פרק ס״א יבאר בו ענין מנוחה . גם יבאר ענין שביתה להסביר וינח ביום השביעי . וישבות ביום השביעי :

פרק ס״ב יבאר בו ענין צור . להסביר פסוק הצור תמים פעלו . אין צור כאלהינו וכיוצא בהם . ובפרט הסרת ספק ונלבת על הצור . שפירשו ז״ל על כח ית׳ שממנה נמשכת המציאות בכללה :

פרק ס״ג יבאר בו ענין מלא . להסביר פסוק מלא כל הארץ כבודו . וכבוד ה׳ מלא את המשכן . וכיוצא בהם ויבאר בו שלשת חלקי המציאות . וכי השגחתו ית׳ נקשרת בהם . ועל ישראל עמו בפרטות משאר האומות . ויבאר סוד הי״ב שבטים והארבעה דגלים . ועניני תקון המשכן . ובגדי הכהונה . והאורים והתומים . ובית המקדש . וגדולת ארץ ישראל . ויבאר סוד מעשה מרכבה . והזכיר נבואת יחזקאל וישעיה ויעקב אבינו ע״ה . וכי שלש נבואות אלו יורו לענין אחד . ויבאר נבואת זכריה ע״ה הארבע מרכבות היוצאות מבין ההרים . ויבאר מהות הכבוד המיוחס לו ית׳ לפי דעת החכמים ע״ה . וכי כלל הפעולות ושנוייהם באות מאתו ית׳ הנה השנוי בם מצד המקבלים לא מעצמו ית׳ כי הוא לא ישתנה בשום שנוי כי הוא רחוק מכל מיני הגשמיות ודרכי השנויים . והשלים ענין הרחקת הגשמות שהזכיר מאתו ית׳ ברוך הוא וברוך שמו לעדי עד ולנצח נצחים :

פרק ס״ד יבאר בו מופת שכלי שהוא ית׳ אחד ואין לו שני יחיד ומחויב המציאות אינו מקבל חלוקה :

פרק ס״ה יאמר שדברי הנביאים הודו באחדותו ית׳ כמו שהורה מופת השכל . והם בעד מי שתקצר יד שכלו לדעת יחודו ית׳ ממופת שכלי לא מצד שאין השכל גוזר ומקיים אחדותו באה הנבואה להודיע הענין על צד הקבלה . כי יש פסוקים רבים מורים על רבויו ית׳ מכל חסרון יותר מאשר הודו באחדותו ית׳ . והזכיר דעת החכם המאור הגדול הרב רבינו יוסף הרופא בקבלת

האחדות הר' אהרן בעל המבחר . ודעת הר"ר משה חתנו בפסוק
שמע ישראל :

פרק סו יבאר בו החמשה תאריו ית' הנקראים בלשונם תארים
אלו ספורים נפשיים . והם יכול יודע רוצה חי נמצא .
ובאי זו צד כנוהו ית' בהם . ויאמר שפשטי הכתובים עומדים
כנגד השכל בהרחקת הרבוי ממנו ית' . כמו שהירע בהרחקת
הגשמות ממנו ית' . ואף אן השכל הורע לנו כשלון זה מסבת
שנוי הפעולות הבאות ממנו ית' . וכי הנחנו בין מגרי האש
והמים . וראוי להבין ההוית ולדעת אותו :

פרק סז יזכיר הסבה אשר בעבורה אסרוהו ית' בתארים
ותוארים שאינם נתחייב לו ית' רבוי . ובאר שהוא
ית' אחד פשוט מכל אופן ויבואו ממנו כוחות רבות ופעולות
מתחלפות מבלתי שתתחייבנה רבוי ענינים בעצמו ית' . והביא משל
מנפש האדם וידיעותיה המתחלפות . והאם עם פעולותיה . ודבר
חכמינו בקראם הה' ספורים שהזכיר בפרק הקודם ספורים עצמיים :

פרק סח יפליא בו כוונת הפרקים הקודמים והיא שהענינים
המיוחדים בעצמו ית' והם החמשה ספורים העצמיים
הוא והם כלם עצם א' פשוט בלי הרכבה . וכי בתחלת המחשבה
יש הפרש בין שני ספורים חי ונמצא ובין השלשה הנשארים
ואין ההוית כן :

פרק סט יבאר התגלותו במה שביאר מעניני התארים :

פרק שבעים הזכיר בכלל דעת החכמים בקריאת השמות לו
ית' . וכי הן שלש דעות . דעת אחת שהיא
מסכמת בקריאתו שם כלל אלא שם עלה וסבה . ודעת שהסכימה
לקוראו שם על צד השלילה עד שפירשו שמות החיוב שבאו בכתוב
כלם ע"ד השלילה . והדעת השלישית היא דעת החכמים הם
חכמי הקראים והביא טענות כל כת מהן :

פרק עא יאמר שכמו שהעמיסה עלינו הדעת הראשונה טענות
בשמותיו ית' כן נעמיס גם אנחנו אותן הטענות

עניין על הדעת השנית . וביאר ענין זה . וחלק עם אנשי
הדעת השנית ובטל כונתה :

פרק ע״ב רצה בו לבטל טעיות הדעת הראשונה שהזכיר בפרק
ע׳ וחלק השמות לפי דעת החכם הלוי מאור הגולה
הרב רבנו ישועה ומדרגותיהם . וכי החכם הה״ר יוסף המאור
הגדול הרחיק מלקרות שמותיו ית׳ בשם ספורים אלא קראם
תארים . כדי להתרחק מאמונת כת כלאביה[15] :

פרק ע״ג יבאר בו מאמר החכמים ע״ה בשם יהוה הנכתב ואינו
נקרא בכתיבתו שהוא שם הנפש . ודעת הרב רבנו
משה בה״ר מיימון ז״ל . ודעת הרב רבינו אהרן ב״ה ז״ל . ומה
כוונתם באומרם שמו הוא והוא שמו . ועל כמה פנים יאמר
הוא הוא . וכי המתקרב אליו ית׳ הוא האיש המיחד[16] אותו ית׳
ומודה ביחודו בכל יכלתו :

פרק ע״ד יפרש בו השם הנכתב ואינו נקרא והוא בן ד׳ אותיות
שהוא יהוה . ולמה נקרא שם המפורש . ושם המיוחד .
ושם העבודה . וביאר שאר שמותיו ית׳ . וביאר ההפרש שהיה
בין שלשת האבות ובין משה רבינו ע״ה בידיעת זה השם המפורש .
ופירש מאמר ואמרו לי מה שמו . ותשובתו ית׳ אהיה אשר אהיה
עם כלל המאמרים שבאו בכתוב במאמר הבוא . ופירש טעם
אומרם בעלי הקבלה שם בן י״ב אותיות ושם י״ה . ודעת ר
שמריה[17] האגריפונטי בשם יהוה ב״ה י״ש :

פרק ע״ה יבאר בו ענין הרצון שיכונה לו ית׳ לפי דעת החכמים
ע״ה . וכי הן שתי דעות . דעת אומרת שהוא ית׳ רוצה
לנפשו . ודעת אומרת רוצה לעלה . ר״ל שהרצון מתחדש לו ית׳
והביא שלש טענות שהביאה הדעת השנית על הראשונה לבטלה .
והתשובות על הטענות ההן . כדי לקיים הדעת הראשונה .
והביא שלוש הרחקות על הדעת השנית גם כן כדי לבטלה .

---

15) Der Cod. fehlerhaft: כלאברה.

16) D. i. الموحّد. Der Cod. fälschlich: המיוחד.

17) Der Cod. שמריא.

והיא האומרת שהוא ית' רוצה ברצון חדש לא בהגיע בו ולא בזולתו. והזכיר דעת המדברים והפילוסופים בענין הרצון:

פרק עו̈ יבאר בו מאי זה צד יכונה ית' בשם רוגש ושיג יודע והספרש שביניהם:

פרק עז̈ יזכיר בו טענות הדעת השוללת והמסירה השגת הרגש והחוש מאתו ית'. ויבטל טענותיהן. ויקיים מהשכל ומדברי נעים זמירות ישראל השגת הרגש והחוש לו ית' ומבלתי שיקרה לו ית' שום משיג ממשיגי הגשמיות. וכי מן נעים זמירות הגיעו לנו תועלות ד':

פרק עח̈ בו הסיר שניות ורבוי במה שביאר למעלה שהשגת הרגש בעצמו ית' זולת השגת השכל. וטען על הה"ר אהרן ב"ה ז"ל במה שאמר בפסוק וירא אלהים את כל אשר עשה. בעד החכמים ע"ה שקראו לשם ית' רוגש ולא כנוהו בשם משיג. וכלל כוונת הפרק הזה הוא להודיע אחדות ית' והשגתו לכל הדברים והענינים למקטון ועד גדול מה שהיה ושיהיה והשגחתו בהם:

פרק עט̈ יבאר בו שהוא ית' מנהיג כל העולם על סדר ישר ושלם אין בו חסרון כלל ולא עוות. וכי לא יפעל כי אם טוב. והזכיר שני עקרים שבהם הרחיק היות ית' עושה רע מבלתי היות לו תכלית על פי היושר. ומה הכוונה שאנו אומרים שהוא ית' אינו עושה הרע. וכי האומר שהוא ית' אינו יכול לעשות הרע הוא מתרחק ממנו ית':

פרק שמונים יבאר בו דעות החכמים בטוב והרע כדי שיהיה אינות קיום הרע. וקיים מכלל הדעות אחת והיא האומרת שהרע והטוב היא מן המפורסמות המוסכמים[18] אחרי ההסכמה שהם במעלה השנית מן האמת. ובטל הדעות האחרות. ואגב גררה הזכיר מאמר החכמים שחלקו הדברים הנודעים לחמש ידיעות. הא' דעת הברור. הב' דעת המודאי. הג' דעת הקבלה.

---

18) Eine Synallage des Genus, die zu den vielen, der Regelrichtigkeit des Arabischen gegenüber sehr abstechenden Fahrlässigkeiten der wissenschaftlichen neuhebräischen Prosa gehört.

הד׳ דעת הקבלה . הה׳ דעת ההקדמה . וכי תלית הטוב והרע
היא לפי דעת סודה . לפי דעת תכונתו . והזכיר ג״כ מיני
הדברים אשר לא תצטרך ראיה על היותם . והם המוחשות .
והמפורסמות והמקובלות והמוסכמות :

פרק פא יבאר בו חלוק כלל המעשים לפי דעת תכונתו ע״ה
ובכלל יזכיר חלקי הטוב והרע . ויקשה על מאמר
רבי׳ ישועה בשווי מעשה המותר בחלק הטוב . ויתרץ הקושיא
הוא בעצמו . ויזכיר דעתו בחלוק המעשים בין טוב וחלופו .
ויזכיר החלקים שמאמינים הרע ומציאותו קיים . והם הנקראים
בפי החכמים ארבעה פנים הפכים . והם המועלים חוב דחיית
כה״ב ומניעה ומאציל להם משל ודמות עליהם מן הכתוב :

פרק פב הוא כחתימה למה שהזכיר עד עתה . ופתיחה במה
שרוצה להזכיר מעתה . ומען למי שכפר ההשגחה בכלל או
בפרט בעולם השפל לבד . וכי יש אנשים שיודים בהשגחה בפרטים .
ר״ל בעולם השפל ועם כל זה נטו בדיעות אינן אמתיות . והוא
ז״ל מתחיל בפרקים הבאים לדבר בהשגחה :

פרק פג יבאר בו דיעות בני האדם בהשגחה . וכי הן שבע דעות .
ויזכיר הדעת הא׳ בפרק זה . והיא דעת אפיקורוס
שכוללת ב׳ דיעות . דעת אנשי שיבה וספקאני[19] שאמרו כל זה
המציאות הוא כמו חלום . ודעת כת מותלדה שהודו בהויות הקרי
שכל זה המציאות הוא במקרה . והשיבה עליהם . ויבאר בכלל
הדעות צדיק ורע לו רשע וטוב לו :

פרק פד יזכיר בו הדעת השנית בהשגחה והיא דת לטבי[20]
שאמרה שהבורא בר והינו נמלא כאחד המושלים
והמלכים . והם המאמינים בכל צורה שיראו בתחלת יקיצתם
משנתם בבקר . ויטעון עליהם :

פרק פה יזכיר בו הדעת השלישית בהשגחה והיא דעת ארסטו
שאמר שהשגחת השם ית׳ בעליון כאישו . ובעולם החמרי

---

19) Genau so der Cod., während die Leipz. Handschrift des Ez Chajim אנשי שיועה והספקלאני und die Münchner אנשי סיעה והספקאני hat.

20) Leipz. Handschr. des Ez Chajim: דת לישני.

השפל במיניו . וכי אנשי זאת הכת נחלקו לשתי דעות . מהם שללו ההשגחה מצד העולם עצמו . ומהם שללוה מצד עצמו ית' . והטענה עליהם :

פרק פ״ו יזכיר בו הדעת הרביעית בהשגחת ה' והיא דעת המגבריים[21]) האומרת שהשגחת ה' על כלם מכללם ועד פרטם . וכל פעל ומעשה שיהיה הוא מרצונו ית' לבד לא מצד הכנתו . והזכיר דעת זו הכת בפעולות האדם ומעשיו . וכי היא לשתי דעות . דעת כת אל גהמיה . ודעת כת אל אשעריה . והתשובות עליהן :

פרק פ״ז יזכיר בו הדעת החמישית בהשגחה . והיא האומרת שהוא ית' לא יפעל רע כלל כי אם טוב . וכי הכת זו נחלקת לארבע דעות . הדעת האחת כת דצניה[22]) האומרת שהשם ית' עושה הטוב . והשטן עושה הרע . והדעת השנית היא כת אל מגראה[23]) האומרת שהאור יעשה הטוב והחשך יעשה הרע . וכל ענין תחת המערכת והכחות הגלגליות . והדעת השלישית האומרת שהשגחת השם נמשכת ומתפשטת אחרי הנהגת נפש האדם לגוף והנה לפי זה נחלקים בני אדם לד' חלקים . הא' רשע וטוב לו . השני צדיק ורע לו . הג' צדיק וטוב לו . הד' רשע ורע לו . והדעת הרביעית האומרת שהפעולות לא יתיחסו אל פועל כי אם בהיותן קיימות . והזכיר שיש דעת כוללת ארבע הדעות הנזכרות והיא דעת האומרת שהשטן והחשך רמז לחומר והאור רמז לצורה הבאה מאתו ית' . וטען על כל אחת מהדיעות ונתן תשובה עליה ובטלה מעקרה :

פרק פ״ח יזכיר בו הדעת הששית בהשגחה והיא דעת האומרת שפעולות הבורא ית' נמשכות אחרי הדין ומבלי עוות . וכי כלם על צד הטוב . כדרך אמרם אין מיתה בלא חטא ולא יסורין בלי עון . וכי כת זו נחלקת לשתי דיעות . דעת כת עבראיי[24]) . האומרת שההשגחה נמשכת בכל אישי הנמצאים בלי

21) Leipz. Handschr. des Ez Chajim: דעת המגברים.

22) Leipz. Handschr. des Ez Chajim: היא דעת דיצניה.

23) Leipz. Handschr. des Ez Chajim: כת ללמנילה.

24) Leipz. Handschr. des Ez Chajim: כת עבריאיי. ebenso Dine Schechithot IV, 2.

עות . והב' דעת הרב' משה בר מיימון ז"ל המורה שההשגחה במין האדם היא באישיו ובשאר הנמצאים בכללם היא במיניהם והשגה בזה . והזכיר דעת הכתות בתורת ורשות הספקות בשיטה וכיונה בו . ותשובות הרב"ר יוסף הרופא עליהם . והתפרש שבין ההשגחה האלהית והמינית כפי דיעות החכמים שבזו הפרש ההשגחה בין האדם לזולתו והתשובות עליהם בבטול כונתם :

פרק פ"ט יזכיר בו הדעת הטבעית בהשגחה . והיא דעת התורה האלהית . והיא המורה מכלל פעולות השם נמשכים

אחרי התכונה מבלתי היות שם שום עול והיות בין מדין השכל בין מדין התורה . והשלים טענתו על דברי החכם המיימוני ז"ל בהשגחה . והסיר הספקות המתחייבות מדעת זו והרחיקן . וכי האדם הוא בעל בחירה ובידו היכולת לעשות כרצונו . וכי טבע האפשר נמצא בעולם לא היות כל הדברים מחוייבים או נמנעים כדעת כת האשעריה . והסיר כל ספק שיראה מקצת פסוקים שמראים כי מכריח היכולת מן האדם בג' דרכים . וכי חיוב הגמול והעונש מן השכל ומן התורה . ובאר על מי זה צד יהיה צדיק ורע לו רשע וטוב לו . ואיך יהיה דין האיש שיש בו זכיות ועונות . ודין הקטן והבלתי יודעי שאינם לא צדיק ולא רשע . והסרת כאב פעל השחיטה שהוא רע מהיותו חיוס לו ית' והוא הנקרא בלשונם תמור :

פרק תשעים השלים בו ענין התמור והבדל שבין תמור ושכר . ונכנס בענין איוב ורעיו והודיע באי זה זמן היה ומאי

זו אומה היה . ואיכות הסיפורים שבאו עליו כפי דעות החכמים וכפי דעתו ז"ל . ומה היתה המחלוקת בין איוב ושלשת רעיו ואליהו הבוזי לדעת החכמים . והודיע דעת כל א' מהם ר"ל דעת איוב ורעיו . והלך עם כל אחת מהדעות שנזכרו בענין איוב וחביריו וקיים דעתו . ולמה נוסה אברהם אבינו ע"ה בעקידת בנו ואיכות הנסיון ההוא ודרכו . וכי יש נשיאת פנים בעולם הזה ולא כן בעולם הבא . ופירש אמתת הליאוט הנזכר תמיד בדברי החכמים . ומאי זה מין היה נסיון איוב . וכי הוא משל אמתי בשביל ישראל :

פרק צא בו הגיע הגעה על מה שקדם מענין הנהגתו ית'

ומה שעתיד להזכיר מעניני התורות . כגון הנהגתו ית' בעולם . ומה תכלית זה המציאות בכללו . והשפעתו ית' והכרת הנבואה זולתם . כמו שתשמעם בפרקים הבאים . ובאר הדרכים שבהם תגדל הנהגתו ית' מהנהגתינו . וכי הנהגתו ית' הם הנקראים דרכי השית' בלשון התורה כמו שאמר הודיעני נא את דרכיך . והם הנקראים בפי החכמים מדות . וכי תכלית רצון ית' באדם להועילו בשתי השלמיות גופיי ונפשיי מבלתי היות לו ית' תועלת כלל . והוא נכנס בפרק הבא לבאר הבקשות שבקש אדון הנביאים ע"ה :

פרק צ"ב כונתו ז"ל לבאר השתי בקשות שבקש אדון הנביאים משה רבינו ע"ה מאתו ית' . והם השגת עצמו ית' והוא הנרמז בפסוק הודיעני נא את דרכיך . ובזה הפרק יבאר ענין ההנהגה והוא ידיעת דרכיו ית' הנקראים מדות בפי החכמים שבהן מנהיג ית' את העולם והם הנרמזים בפסוק ויקרא ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת וגומ' . ויזכיר דעות החכמים במדות אלו כמה מספרם . ואי זו מדה מהן התחלתו . ואם חלוקן בחלקי המציאות הם לא ויבטל דבריהן . ויקיים דעתו ז"ל . ויתן הסבה על הכרת משה רבי' ע"ה לבקש מאתו ית' להודיעו דרכיו . ובפרק מ"ה פירש על נכון פסוק הראיני נא את כבודך . זולתו משאר הפסוקים שבאו בענין זה :

פרק צ"ג הסיר הספק שיקרה מאלו המדות שמתייחסים שנוי והפעולות . כי הם באים מתכונת גוף בעל נפש . ואמר שלא השאלו לו ית' אלא כדי להבין השומע במאמר החכמים דברה תורה בלשון בני אדם :

פרק צ"ד יבאר בו תכלית מציאות העולם בכללו . והזכיר דעות החכמים בענין זה . וטען עליהם וקיים דעתו ז"ל . וכי כל אחת משלשת חלקי המציאות יש לו תכלית אחת . והאדם הוא התכלית האחרונה בעולם השפל . וכי הוא ית' משפיע טובו ומשגיח במלאכי ומטה ע"י הכחות העליונות . וכי רצונו ית' בבריאת האדם הוא להשלים שני חלקיו . שלמות גופו ותשועת נפשו . להיות דעת אלהים בארץ וכבוד יי' מלא את המשכן :

פרק צה יבאר בו הכרח היות הנבואה ומניעותה בעולם וסבת מניעותה. וזה הוא שורש הפרק הזה. וכונתו הראשונה.
ובאר ענין עץ הדעת. ועץ החיים ומאמר הנחש. ומה היה ענש האדם ואשתו ופתויו. ובי הענש יהיה כענין החטא. אם החטא גופיי הענש כן. ואם נפשיי כמו כן. והזכיר ענין קין והבל. ודור המבול. ובאר שופך דם האדם באדם דמו ישפך. כל רמש אשר הוא חי. ודור הפלגה הם בוני המגדל. וענין אברהם אבינו ע״ה והוצאתו מאור כשדים. ומעשה ארץ כנען. ומעשה ארץ מצרים. ומעשה סדום ועמורה ולמה זכה אע״ה בקיום הגוף והנפש שתי השלמיות יחד. וזכה בקיום זרעו. וכי הוא ית׳ רצה לזכות זרעו בשתי השלמיות ג״כ. ולכן נתחייבה ביאת הנבואה. והודיע אי זה הן המנות השכליות. ומה הן המצות התוריות. ומניע מה שהוא עתיד להזכיר באורו בפרקים הבאים ומענין הנבואה :

פרק צו יבאר בו ענין חיוב הנבואה וסבת נתינת התורה ויזכיר הדעות שנזכרו בענין זה :

פרק צז יבאר בו איכות ידיעת מי שהוא ראוי בנבואה מן בני האדם. ויביא ארבע דעות. בזכרו בענין זה.
וכי תורת יי׳ היא לשלמות הנפש. ולכן לא נאמין בתורה אחרת כגון נימוסי ישוע ומחמד. כי הן ריקות משלמות הנפש. וביאר תנאי התורה הנאותה והשקרית. וכי המנער עצמו ומפרישו מעניני זה העולם. ואינו מקיים המין בעשיית המצות והוליד בנים. הוא עושה הפך רצונו ית׳ :

פרק צח יבאר בו מהות הנבואה. ואיכות אמתתה ועל כמה דרכים נמצאת בכתוב. וכמה מדרגות הנבואה. ומה הן הצורות הנראות אל הנביאים כפי דעת החכמים ע״ה :

פרק צט יבאר בו הבדל נבואת משה רבי׳ ע״ה מנבואות שאר הנביאים. ויבאר סוד הכרובים. ומה שנזכר מבין שני הכרובים. וכי עדות נבואת משה ע״ה תקיפה וחזקה יותר משאר עדות שאר הנביאים. והודיע ההפרש שבין המתנבא בשקר ובין המתנבא בשם עבודה זרה. וכי התורה שלמה אין למעלה

מזגה . וכל תורה זולתה הברה . ואין תורה אחרת עתידה לרדת
מן השמים . וכי תורת הפה שסודו בה ב"ה אינה אמתית . וראוי
להאמין התורה שנכתב לבד על פי פשוטה האמתית . וזולתה
שוא ותפל . וכי מה שכללה התורה מסדר תקון הגוף שהוא
מהחכמה המדינית . הנה לא היה ההכרח בזה כי אם מפני שהם
מבוא ודרך לשלמות האחרון שהוא שלמות הנפש . כי אין שלמות
אחרון . אם אין שלמות ראשון . שהוא שלמות הגוף :

פרק מאה יבאר בו דיעות החכמים בערך מאמר הנבואה .
וכי יש מן המצות השכליות שבאו בתורה שתכליתם
קיום הגוף והנפש יחד . ויש מצות שהם רעים מן השכל והתורה
חייבה אותם . ויש מצות אחרות שאינה לא רעות ולא טובות
לולי צווי התורה . העושן לא ישובח ומונען לא יגונה :

פ"רק קא יבאר בו דיעות החכמים בסבת ענין המצות התוריות
ויתחיל לבאר טעמי המצות התוריות שאין שכל האנושי
גוזר בהן ואינו יכול לדעת תכליתן :

פרק קב יזכיר דעת החכם רבי' יהושע במעט ענין המצות
התוריות ויבאר מה הן המצות השכליות ומה הן המצות
התוריות ועל כמה מינים יחלק כל מין מהן . והודיע תועלתן
וכי המצות התוריות הן אשים ונהולים למצות השכליות :

פרק קג יבאר בו הסבה אשר מפניה יצוה הש"י לפי דעת החכמים ולפי
דעתו ז"ל . והביא משל ממי שנטבע בים ורצינו להצילו :

פרק קד יבאר בו הארבעה דרכים של אדם אחרית ותקוה
לתת דין וחשבון אחרי מותו . בין מדין השכל בין
מדין התורה . והוא הנקרא בפי האנשים שכר חיי העולם הבא :
וכי אין ערך ודמות בין שכר הגוף לשכר הנפש . ששכר הנפש
גדול המעלה והוא תענוג בלתי כלה . וכי שכר המצות התוריות
הוא שכר חיי העולם הבא :

פרק קה יבאר בו שכל המשתדל בעשיית המצות התוריות ומגד
המוכן יזכה לחיי לעולם הבא אעפ שלא היה חכם
ולא השתדלה נפשו בלמוד החכמה . כ"ש וכ"ש מי שלמד חכמה
וקיים המצות והיו לאחדים בידו . וכי כל ישראל חברים בשכר חיי העולם
הבא איש איש כפי מעלתו ושכלו . כנרמז ועמך כלם צדיקים וגומ' :

פרק קו יבאר בו השארות הנפש המשכלת וקיומה אחרי המות .
והזכיר דיעות החכמים בו . וטען על מי שכפר
בהשארות . וביאר השארות הנפש ועצמותה . והזכיר דעת אריסטו
ומה שחשבו מפרשי דבריו במהות הנפש . וביאר מה שתשכיל
הנפש מהמושכלות בהיותה מחוברת עם הגוף . ומה שתשכיל מהם
אחרי הפרדה ממנו . ובפרק מאה ותשעה יביא מופתים השבעה
שסודו בהשארות הנפש :

פרק קז יבאר בו כמה דרושים בנפש וזה ביאורם . אם היה
מתהוה ומתחדשת ונבראת עם הגוף . או יש לה
קיום ומציאות קודם הכנסה בגוף . או השגתה ושלמותה בחברת
הגוף . ומזכיר דעות הפילוסופים בזה . והנה בפרק זה ביאר הדרוש
הראשון והוא אם הוית הנפש ובריאתה עם הגוף . או יש לה
מציאות מקודם . ויפסוק החלק השני מן החלוקה והוא על כי
יש לה מציאות קדמון :

פרק קח יבאר בו הדרוש השני מן דרושי הנפש . והוא אם הנפש
שלמה בהשגתה קודם הכנסה בגוף . או שלמותה עם הגוף .
ויקיים החלק השני מהחלוקה והוא שלמות הנפש והשגתה היא עם חברת
הגוף לא תושלם בלתו . ויפסוק פסק במהות ועצמות הנפש ושלמותה :

פרק קט הביא המופתים הפילוסופים שסודו בהשארות הנפש
ובקיומה אחרי צאתה מהגוף אחרי המות . והם
שבעה מופתים . והשיב על טענת איש ארור [25] שטען על המופת
הראשון . והביא ראיות על ענין ההשארות מדברי הנבואה גם
כן . וביאר איכות קיום הנפש אם הוא אפשרי או מחויב :

פרק קי בו ירצה החכם ז"ל לחקור בענין אחרית האדם והוא
הנקרא בלשון אחר תחיית המתים . ובלשון אחר גן
עדן . ובלשון אחר עולם הבא . ומציע הקדמה על שאין ראוי
שיונה לו ז"ל האדם על שהכניס עצמו לחקור בענינים מופלאים
עמוקים באמרם ז"ל ובמופלא ממך אל תחקור . ויתן הסבה בזה :

פרק קיא יבאר בו מהות אחרית האדם . ויפרש השלש קריאות
שנקרא בהן אחרית האדם כפי החכמים והן תחיית

25) Das Anathem trifft den S. 195. des Ez Chajim erwähnten זמזם, wahrsch. einen zum Islam Uebergetretenen.

המתים . וגן עדן . ועולם הבא . ויבאר כל אחת מהן לפי דעת
המורה . והענין המתואר והמכונה בשמות אלו כפי דעת המורה .
והודיע מהות עידון הנפש ותענוגה . ומהות ענשה וצערה . והזכיר
הד' תוארים שתארו קצת חכמים לנפש האדם . והם מות וחיים
בריאות וחולי . והודיע השמות שנקרא האדם בהקשה לנפשו . והם
צדיק חכם רשע סכל . והזכיר ג' דעות בענין גמול הנפש וענשה
וביאר הענין הזה באר היטב :

פרק קי"ב יבאר בו שקול העונות והזכיות ר"ל אם יהיו צדקות
ועונות לאיש אחד איך יהיה הענין האם הוא בן
העולם הבא או לא . והזכיר שלש דיעות בזה . ויבטל שתיהן
ויקיים הדעת השלישית :

פרק קי"ג יבאר בו ענין התשובה . וכי ארבעה דרכים הם
המעוררות לאדם לעשות תשובה . והזכיר תנאי התשובה
והם י"ב . וכי התשובה היא חסד גדול טוב מאד מאתו ית' וית'
לבני האדם . וכי התשובה מצד אחד היא חוב מן התורה .
ומצד אחר היא חיוב מן השכל :

פרק קי"ד ביאר בו פסוק כי כה אמר רם ונשא וגו' . עם הפסוקי'
שבאו אחריו . והפסוק הקודם לו שהוא תחלת פרק
והוא ואמר סלו סלו פנו דרך הרימו מכשול וגו' . בעבור שהם רמז גדול
והוראה בהערת ענין התשובה . ובו חתם ספרו זה הנכבד הרב עה :

זהו כלל מה שהביא החכם הרב ז"ל מן הענינים והזכיר מהמאמרים .
וביאר מהדרושים . בספרו הנכבד הזה שהוא ספר עץ החיים .
והתהלה לאל :

ובכאן נשלם החלק הראשון מדרך עץ החיים . ויבוא אחריו
החלק השני מהזכרת הפסוקים :[26]

---

26) In der Handschrift finden sich nun noch einige Zeilen, mit denen der zweite fehlende Theil der Igeret beginnt. Sie lauten folgendermaassen: החלק השני מוכרין הפסוקים ומבארים ודרכיהם מספרי קדש. והנה הנביים הרב ז"ל בפרקי בספרו הנכבד הזה ספר עץ חיים, und der auf die folgende Seite hinweisende Custos: זה החלק.

Deutung

der im Ez Chajim vorkommenden

Abbreviaturen.

Obgleich in der dargebotenen Ausgabe des Ez Chajim der oft so störende Ueberschwang vieler und schwer zu dechiffrirender Abbreviaturen, wie sich derselbe namentlich in halachischen rabbanitischen Werken findet, vermieden worden ist, so würden wir ein hebräisches Originalwerk doch eines formellen Charakterzuges beraubt haben, wenn wir alle Abbreviaturen, entgegen den Handschriften, verbannt hätten. Die Abbreviation ist an der nachbiblischen hebräischen Schrift und Schreibart eine hervorstechende Besonderheit, welche ihr eigenthümlich und nicht, wie so manches Andere, der arabischen Schwestersprache entlehnt oder nachgebildet ist. Das Studium des Neuhebraismus wird freilich dadurch erschwert, und völlige Autodidaxie ist ganz unmöglich. Wir geben demnach, indem wir die *Burtorf*'sche Eintheilung der Abbreviaturen in *propriae* und *impropriae* beibehalten, hiermit eine Deutung aller, welche den ungeübteren Leser in der Lektüre des Ez Chajim aufhalten könnten. Das Zeichen der eigentlichen Abkürzung sind zwei senkrechte von der Linken zur Rechten sich neigende kleine Striche (״) über den zu Einer Gruppe verbundenen Anfangsbuchstaben der abgekürzten Worte, oder nur Einer, wenn durch Einen Buchstaben nur ein einziges abgekürztes Wort dargestellt wird, z. B. א׳. Ein senkrechter kleiner Strich derselben Art am Ende eines mehrbuchstäbigen Wortes zeigt an, dass dasselbe nicht ausgeschrieben sei, z. B. שנ׳ = שנאמר.*) Zuerst mögen die

---

*) Als Zeichen der eigentlichen Abkürzung findet sich in Handschriften, wie z. B. in der Leipz. des [illegible], auch das arabische Medda; als Zeichen der uneigentlichen ein Punkt über dem letzten Buchstaben des abgekürzten Wortes, wie in der Leipz. Handschr. des [illegible].

eigentlichen Abkürzungen in alphabetischer Uebersicht folgen, wir werden dann das Nöthige über die uneigentlichen Abkürzungen, über einige homogene Funktionen der Chiffern beider und über einige andere Zeichen beifügen, deren wir uns nach dem Vorgang der Handschriften bedient haben.

א' = אחד, als Adjectiv (ein und dasselbe), S. 98.

א"כ = אם כי (wenn dem so ist, demnach, somit).

אע"פ = אף על פי (obgleich): verbunden mit dem Relativ שאע"פ (denn obgleich), S. 75. Minder richtig ist S. 65. אע"ף mit dem Final geschrieben.

אעפ"כ = אף על פי כן (obgleich es so ist, dessen ungeachtet, nichtsdestoweniger), S. 4. 120. 148. 153.

ב"ה = ברוך הוא (gebenedeiet sei Er!), nach אלוה S. 34. mit dem Zeichen des Dativs לב"ה S. 125.

ב"ה = בעלי הקבלה (die Männer der Ueberlieferung, die Traditionäre, von den Rabbaniten (entgegengesetzt ב"מ = בעלי מקרא S. 140., die Männer der Schrift, die Scripturarier, von den Karäern), S. 118. 133. 135. 137. 140. 169. (vgl. דרך עץ החיים zu Cap. LXXVIII.)

ב"ח = בעלי חיים (die lebenden Wesen, *τὰ ζῶα*, *animalia*), S. 2. 47. 66. 122. 123. 125. 152.

ביל"א = ברוך יהוה לעלם אמן ואמן. die bekannte Doxologie, in der Clausel des Schreibers S. 210.

ב"ר = בן רבי (der Sohn des Rabbi), in der Clausel des Schreibers S. 210.

ג"כ = גם כן (gleichfalls, ebenso), verbunden mit ר"ל (deutet gleichfalls auf) S. 58.

ה' = יהוה, wofür die Leipz. Handschrift durchgängig ה" (י") schreibt, welches wir nur selten beibehalten haben. Ueberdiess gehört ה' nicht zu den sogenannten ראשי תיבות oder Anfangsbuchstaben-Abbreviaturen, sondern entweder ist es eine der seltneren Endbuchstaben-Abbreviaturen (סופי תיבות), die im Arabischen häufiger sind (z. B. ة für بلدة, *de Sacy*, Gramm. Arabe I. S. 88.), oder das ה ist aus der Mitte des Gottesnamens entnommen, wie

das Lam aus الله in صلعم. eine Art Abbreviaturen, die man אמצעי תיבות nennen müsste.

ה״ע״ה = המלך עליו השלום (der König. Friede über ihn!), als Epitheton Salomo's S. 187.

הקב״ה = הקדוש ברוך הוא (der Heilige, gebenedeiet sei er!), im Ez Chajim nur einmal S. 177.

ז״ל = זכרונו לברכה (gesegneten Gedachtnisses), nach dem Namen Maimuni's S. 46. Dasselbe = זכרונם לברכה, nach חכמינו S. 46. nach משכילינו S. 89.

יצ״ו = ישמרהו צורו וגואלו (es behute ihn sein Schöpfer und sein Erlöser!), in der Clausel des Schreibers S. 210

יר״א = ירחמהו אלהים (Gott erbarme sich seiner!), entsprechend dem arab. رحمه, nach dem Namen Juda b. Koré's S. 46. Dass. = ירחמם אלהים, nach המשכילים ebend.

כ״ר = כבוד רבי, nach בן (Sohn Sr. Ehrwürden des Rabbi), in der Clausel des Schreibers S. 210.

כ״ש = כל שכן (um wie viel weniger oder mehr, eine talmudische Redensart für den Schluss *a majori ad minus* und für eine besondere Art des Schlusses *a minori ad majus*, wofür sonst ק״ו, עאכ״ו), S. 23. 86. 98. 112. 120. 121. 125.

נ״נ (= נחה נפשו od. נוח נפש, vgl. Meor Enajim II. f. 139. ed. Berol.), eine den karäischen Schriftstellern eigenthümliche Abbreviatur (s. *Kosegarten*, Liber Coronae Legis, S. 51, der aus Mangel an Verständniss derselben dafür das allerdings nächstliegende נ״ע = נוחו עדן geschrieben hat), für das rabbanitische ז״ל, als Segenswunsch (seine Seele ruhe!) nach den Namen karäischer Gelehrter, S. 15. 17. 18. 32. 36. 40. 41. 46. 54. 66. 76. 80. 85. 88. 89. 93. 96. 97. 99. 115. 122. 146. 147. 165. 166. 173. Eine Paraphrase dieses Segenswunsches ist das in Ahron b. Elia's דיני שחיטות I, 3. 4. vorkommende: ינוחו על משכבותם חכמינו ע״ה (Cod. Lips. f. 120, a. 121, a.), woraus das in der Risâle Afendopolo's vorkommende יעמ״ש abgekürzt ist.

ע״ה = עליו השלום (Friede über ihn!), arab. عم oder عم، nach den Namen biblischer Personen S. 33. 37. etc. absolut

ohne vorausgehende Eigennamen, ganz wie das arabische, S. 34. 83. 98. = עליהם השלום, nach הנביאים S. 34. 72. nach חכמינו S. 32. 83. 85. 90. 91. 96. 103. 105. 133. 141. 143. 144. 187.

ע״כ = על כן (darum, deswegen), S. 71. 83.

ק״ו = קל וחומר, eine talmudische Formel für den Schluss vom Leichteren zum Schwereren, *a minori ad majus*, S. 155.

קקק = קדוש קדוש קדוש, das Trisagion, S. 75.

ר׳ = רבי.

ר״ל = רוצה לומר (will sagen, bedeutet), das arabische يعني, sehr häufig; mit angefügtem Relativ שר״ל (welches bedeutet) S. 56.

Unter den uneigentlichen Abbreviaturen ist es kaum nöthig, auf die häufige Wegwerfung des pluralen Mem (z. B. אומרי׳, פירושי׳, רשעי׳ = אומרים u. s. f.) und des radicalen Resch (z. B. שיתבא׳ = שיתבאר), namentlich in dem V. אמר (z. B. אמ׳, יאמ׳, לומ׳, כלומ׳, נאמ׳, מאמ׳), so wie auf die aus dem Zusammenhang leicht erkennbare Wegwerfung des Pluralsuffixes der ersten Person (z. B. אבי׳ = אבינו, חכמי׳ = חכמינו) aufmerksam zu machen; nur die für den ungeübten Leser etwas schwierigeren Verkürzungen stellen wir hier alphabetisch zusammen.*).

אפי׳ = אפילו (sogar), S. 9. und öfter.

אפש׳ = אפשר in dem allbekannten אי אפשר (es ist nicht möglich), sonst א״א, ähnlich dem arab. مم (= ممنوع oder ممتنع).

וגו׳ = וגומר (u. s. w.), bei Citaten aus der h. Schrift.

וכו׳ = וכולו (u. s. w.), bei Citaten aus ausserbiblischen Schriftstellern, das arab. الخ (in Citaten aus dem Koran dafür الآية, d. i., und wie der Schriftvers weiter lautet, aus der Sunna الحديث), S. 85.

---

*) Eine Anzahl arabischer, in der Form entsprechender Abbreviaren (die sich bei *de Sacy*, Grammaire Arabe I. S. 88. nicht finden) hat aus einem koranischen Supercommentar Prof. *Fleischer* angemerkt in Catal. Codd. Bibl. Senat. Lips. p. 374.

הער׳ = העולם, S. 95. 152. etc.

ישר׳ = ישראל.

ית׳ = יתברך (Er werde gebenedeiet!), als Epithet des Gottesnamens nach ה׳, האל, השם (הש׳ ית׳ S. 87. 88. 95.), oft absolut, so dass gewöhnlich ein vorausgegangenes Suffix den Namen Gottes involvirt, z. B. יחודו ית׳, die Einheit Gottes; זולתו ית׳, irgend einer, der nicht Gott ist, arab. غيرة تع; לו ית׳, dem Gebenedeiten u. dgl.

ית׳ וית׳ = יתברך ויתעלה, nach השם S. 128. oder mit folgendem שמו S. 76.

ית׳ וישת׳ = יתברך וישתבח (es werde gebenedeiet und lobgepriesen!), mit folg. שמו S. 41.

ית׳ ויתנ׳ = יתברך ויתנשא (Er werde gebenedeiet und erhoben!), nach האלוה S. 31.

יתע׳ = יתעלה, das arab. تعالى (تع), nach den Gottesnamen, auch absolut, ganz wie das arabische, z. B. S. 45. 48. 144.

כת׳ (öfter כתו׳) = כתוב (Schriftvers, Schrift).

פי׳ = פירוש, S. 50. = פירושו, S. 54. Z. 20. (שפי׳ = שפירושו S. 56.) = פירש, S. 54. Z. 9. 10. = פירשו, S. 60. Z. 1. = פירש׳, S. 80. Oft findet sich auch, minder verkürzt, פירו׳ = פירושו u. dgl.

פילוסופ׳, הפלוסו׳ = הפלוסוף, פילוסופים.

שנ׳ = שנאמר.

Die beiden Striche finden sich auch über Jahrzahlen (S. 46.) und Buchstabennamen (S. 50. 90. 91. 92. 169.), von denen erstere auch zuweilen überpunktirt (S. 209. 210.), letztere mit umgekehrtem Segol versehen sind (S. 147). Die Anfangsbuchstaben der Wörter abgekürzter Bibelstellen sind überpunktirt, seltner durch umgekehrtes Segol ausgezeichnet (באורי S. 34., ומט S. 100., vgl. S. 91. 138. 160. 187. 196.), welches auch zur Hervorhebung besonderer Schlagwörter dient (עצם מהוה כל הוה S. 93.) Die Superpunktation dient auch zur Auszeichnung besonderer Eigennamen (יהוה S 90. ישו, Name Jesu

Christi, S. 163.) und mnemonischer Abbreviaturen-Aggregate (סימנים), wie

חנכלשצם, Gedenkwort *(vox memorialis)* für die Namen der sieben Planeten, aus den Anfangsbuchstaben derselben zusammengefügt (חמה, נוגה, כוכב, לבנה, שבתי, צדק, מאדים), S. 39.

פרדכם מח, Gedenkwort für die sechs Staffeln der Prophetie, gleichfalls aus den Anfangsbuchstaben derselben zusammengefügt, S. 168. (wo sie unmittelbar darnach aufgezählt werden).

ספר

עץ החיים

לר׳ אהרן האחרון בן אליהו

שרים ראו ספר הטו אזנים
הוא לחכמים לאור עינים :
צחות דבריו לכל אישים
ערכו בקול תופים ומצלתים ::

יקרו מליצותיו ממליצות קדמו
גיחן היתפאר במי אגלים :
חכמותיו כי סדרי
מבין פקח עין אור מחנים ::

[Aus der Munchner Handschrift.]

מתי שכל ובינה מאמינים · מציאות אל ויהודו מבינים :
ובלתי גוף ולא כח בנושא · ידעתם את כבוד שוכן מעונים :
וספוריו במדע לא במשמע · הבינותם במופתים נאמנים :
והם יכול והכם חי ונמצא · לעצמו הם בלי נוסעים וחונים :
וגם כן באמת משיג לכל יש · בהכמתו אדני האדנים :
והוט חסדו לכל נוצר ונברא · יאורהו בסוביו הצפונים :
ותירתו במאמר הנביאים · להבין סוד ותוך סתרי ענינים :
הנגה משמי קרשו בהסדו · לזרע יעקב שומר אמונים :
והשכר והעונש להישיר · דרכיו להיות המה נכונים :
ראו ספר כליל יופי ודרשו · במהברתו הכמים גם נבונים :
אשר כלל יסודות האמונה · בדיעה היא יקרה מפנינים :
ותזכו להזות נועם ה׳ · בעדן גן אלהים הוא לפנים :
ועץ היים מהיה הנפשים · קראתיהו בשם נוצר אמינים :

שמח נפש עבדך כי אליך ה׳ נפשי אשא ·

אמר אהרן בן אליהו לפי שהתענוג רב בשכל האדם במצוא האמת · יהא יתרון התענוג כפי מעלת המבוקש אל האמת · ויען שיה העולם אשר אנחנו מרגישים · בבחינת עצמו לפי עיוננו אנחנו הוקרים ודורשים · וידענו כי מציאותו · מאין לפי בחינת איכותו וכמותו · וכי עצמו אינו מספיק בקיומו · אבל צריך לדבר חצוני מעצמו · אשר מאין המציאו · ואל יש הביאו · משלימו בצורתו · ומקיימו במציאותו · צריכים אנהנו לדעת אותו הדבר להאמין במציאותו ובשלמותו · לשלול ממנו כלל ההסרונים · במופתים נאמנים · ולהייב לו האמתיות · לפארו בכל עניני השלמיות · שהוא שלם בהכלית השלמות העליונה · כי כן יתחייב בחקירה נאמנה · הוא האל יתעלה לבדו · ואין

צור בלעדו · אשר המציא זאת המציאות במערכת כדורה · עולם העליון
והאמצעי והשפל בראשית ברא · ובחכמתו הגדולה · בגדול החל ובקטן
כלה · ונתן לכל דבר חלקו · הראוי לו לפי חוקו · יתעלה וישתבח השם
רוח אדם בקרבו · ודעת ותבונה בלבו · ובאמת שהשם יתעלה ראש הנמצאים ·
והאדם כוף הנבראים · והאדם משכן ית' בעולם השפל · כביכול חשך ענן
וערפל · ומקום השכינה בשכלו · אשר נתן לו · מכלל כח · אשר מתחת
השמים · אשר מהוה שדי יחוה · וצריך לדעת מה זה ועל מה זה · נתחבר גמר
החמר עם נפש העולה למעלה · השפל להגביה והגביה להשפילה · הפליא
עצה הגדיל תושיה · ויהי האדם לנפש חיה · עד עלותו במחשבה לדכיר
מסוה מעל רעיונים · להבין סוד ותוך כתרי עננים · לקרבה א' הערפל
אשר שם האלהים · כי שם נגלו אליו האלהים · להיות בנועם ה' לאור
באור החיים · להיות דעת אלהים בארץ יה בארץ החיים · ואז יאמין וידע
כי יש אלהים · וכי ה' הוא האלהים · וזאת תורת האדם המעלה · ואדם
ביקר ולא הבין בנפשו הסכלה · ויגרשהו ה' אלהים מגן עדן לעבוד אדמה ·
אשר לוקח משם כי נמשל כבהמה · עד שורח אב וראש המאמינים
אברהם אבינו ע"ה . והבין מציאותו ית' אחרי חקירה עיונית ויקרא בשם
ה' אל עולם · ונמשכה זאת האמונה לבניו אחריו כאמרו כי ידעתיו למען
אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה · עד שבא אב וראש
הנביאים משה רבנו ע"ה וחוק זאת האמונה · בנתינת התורה הנאמנה ·
והגבילם מתכלית הגמול והעונש באשר הוא כוף כל האדם · ויעדם בגמול
טוב ורע על צד המופת כי ישראל הוא המכון בעולם השפל והם הנבראים
לכבודו כאשר כתו' כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וגו' וישראל הם
הנקראים בשמו כאשר אמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך
ויראו ממך · ונאמר קראתי בשמך לי אתה ישרא' אשר בך אתפאר · והם
סגולתו ועמו · ועל כן עתיד לגאלם גאולה עולמית לכבוד שמו · וכבר
ביאר המבין בצאת ישרא' מקו היושר באמרו והעולה על רוחכם היה לא
תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגוים כמשפחות הארצות · שישרא' זכו
בזאת המעלה מזכות אברהם אבינו ע"ה ראש המאמינים . ועל כן
צריכים אנחנו להדמות אליו באמונתו ולחקור ולדעת נפש היודעת מציאותו
ית' בעיון השכל כי כל זה אינו תלוי רק בהשגת השכל כי בזאת יתהלל
המתהלל כאשר אמר הנביא כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע
אותי · ואמר משה וידעת היום והשבות א' לבבך · ואמר דוד לשלמה
בנו דע את אלהי אביך · ואמנם תכלית הידיעה בו ית' בהשיגנו אותו
בלי ראשית ותכלית מחויב המציאות לעצמו שהוא רחוק מן הגשמות
וממשיגי הגשמות ושהוא אחד ומחויב בכפירי הנפש שבהם נקנית מציאותו
ית' והם עצם אחד פשוט בלי הרכבה כלל כלל · וכי כל זה הנמצא
תלוי בכחו ית' בחוט הסדו המתוח משער טובו הפתוח בין נמצאי מעלה
ובין נמצאי מטה וקיום ההשגחה ואמתת הנבואה וכיד נתינת התורה ·

ואין ספק שבאלו הדעות היתה מתפארת אומתנו מפני שהם תכלית
החכמה שהיא תועלת האדם שבה יהיה מתקרב האדם אל השם ובואת
השגה מדעיו רק עם הכב ונבון · אמנם כשנטו ישראל מאמונת השם
אמר עליהם הנבי' ואבדה חכמת חכמיו שהיא הדעת ובינת נבוניו תסתתר ·
והעדים זה הנביא עצמו לסיקום השקפת עין באמרו שאו מרום עיניכם
וראו מי ברא אלה וגו' מפני שבאותו דור הוא דור ישעיה היו מאמינים
למציאות אלוה אמנם היתה אמונתם אחרי הקבלה · וכשבא דור ירמיה
וכפרו בעקר ולא היו מאמינים למציאות אלוה כמו"ש כחשו בה' ויאמרו
לא הוא · העירם לבקשת הראיות באמרו עמדו על דרכים וראו ושאלו
לנתיבות עולם · ואם אז אשר היו בונין המלכות והיו ביניהם נבואים וסנהדרין
הגדול עומד אירע זה בכך כל שכן אנחנו שיצאנו בגלות משך זה הזמן
שנשארנו רקים ופרוים מכל הבטח כשנסבבו הצרות עלינו בין האמות נהיהם
היינו נביא וכהן גם נבואה לא נמצאו היו מה' וכה' נדמו עמי מבלי הדעת'
ונתקיים עלינו מאמר וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת · ואחרי כל
זאת הבטיחנו גם כי בידיעתו ית' כנדמו והפיצותי אותך בגוים וזריתך
בארצות והתמותי טמאתך ממך ונחלת בך לעיני גוים רבים וידעת כי אני ה' ·
שאחרי כל אלה הפעים הבטיחנו בידיעתו לשם יתעלה באמרו וידעת
את ה' · וכיד אלהינו הטובה עלינו העיר את רוח משכילי גלותינו
ככתוב ומשכילי עם יבינו והאירו עיני שכלינו על יהיו איש איש כפי
מעלת שכלו: ·

פרק ראשון יען שהתכלית המבוקשת אחת והיא מציאות האל ית'

ודרכי המופתים המראים למציאותו ית' הלוקים בין חכמי
ישראל ראיתי להעירך מה היה הענין אשר הביא אל חלוק הדעות
בדרכי המופתים · והוא כשגלו ישראל בארץ לא להם מצד עונותיהם וגברו
עליהם הצרות נתקיימו עליהם היעודים הרעים כמו שאמר ואבדה חכמת
חכמיו ובינת נבוניו תסתתר · נדמו עמי מבלי הדעת וגו' · והנה מדרך
פשעם לכן ואין להתמיה בזה איך נעדרו אלו הענינים מבינינו שאם בענינים
שהיו המודים בינינו נפלה בהם המחלוקת ולא ידעו אותם על בוריים
כל שכן בעניני השכל אשר לא ידעם אלא אחד מני אלף וכשגבר עלינו
הכהו שלשם ית' להת לנו מחיה מעט בעבדיתנו כאשר הבטיחנו על
ידי איש זך החמר באמרו ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם העיר
קצת דעת ובני הנשמות אשר נגע האלהים בלבם לבקש האמת והם
השרידים אשר ה' קורא היו עיני השכל למצא האמת · ויש לך לדעת
כי אברהם אבינו ע"ה ראש המאמינים כשהשקיף שכלו לדעת מציאות
האל ית' והבין דרכי המופת שמהם הודע מציאות האלוה למד לנו דרכי
המופת שמהם קנה מציאות האלוה כבה' כי ידעתיו למען אשר יצוה את

בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' והיינו מסתפקים בהם עד בא זמן התורה וכשבאה התורה דעית תורה כללו יפים ונתחברו דעות התורה עם דעות האמונה והיו לאחדים בידינו • וכבר ידעת שאומות העולם היו שינאים את ישראל ומקנאים בהם מצד יתרון המעלה שיש להם שהם סגולת השם ושיש להם אמונות אמתיות ומצד קנאתם ושנאתם חתר שכלם לבטל דעות האמתיות ולהאמין הפכם ואלו הם הפלוסופיים קדמוני היונים ואלו הם הנקראים שונאים ואויבים ומדברים עתק כבתו' הלא משנאיך ה' אשנא וגו' תכלית שנאה שנאתים וגו' יביעו ידברו עתק וגו' כאלו הפסוקים וכיוצא בהם רבו למעלה • אמנם בזמן בית שני כששלטה יד היונים על ישרא' וראו דת ישראל ודעותיהם בהתערבם עמהם נטתה אל האמת מצד קנאתם ושנאתם שלא יסכימו לאמונת ישראל כשקם ישוע בן מרים ונתן להם תורה שקרית מיד נטו וקבלו ממנו • וכבר ידעת כי כל מאמין תורה יש לו לבטל דעות הפלוסופים ולהאמין הפכם בדעות שהתאמת בהם התורה ומצד התערבם עם ישראל למדו דרכי המופת ועל כמו זה אמר הנביא נתנו מחמדיהם באוכל • אע"פ סכלו בעצם האלהות לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו כי טח מראות עיניהם מהשכיל לבותם • ולפי אמונת התורה שקבלו לפי דרכי המופת שלמדו מישראל חלקו איתם המתנצרים לפי דעות הפלוסופים ובטלו עד שבאה גב אומת ישמעא' ודרכו גם הם שביל היונים המתנצרים שהם האמינו בתורה שמסר להם והסכימו בתורות שהתאמת התורה בהם והעתיקים מן היונים הם כת מעתזלה וכת אשעריה אע"פ שכת אשעריה נחלקה בדעות זרות כמו שיתבאר • כוף דבר שתי האמות האמינו באמונות בתורות שלהם שהתאמת בהם תורה ועל המופתים שיצדקו אותן האמונות ולא למדו אותם כי אם מישראל • אחרי כל זאת כשגלו ישראל בארץ לא להם בין הגוים ההם והיו עיני השכל מגששות למצוא האמת כשנחלקו ישראל לשתי כתות קראים ורבנים חכמי הקראים וקצת מחכמי הרבנים נמשכו אחרי דעת מעתזלה כשראו עניניהם מסכימים ליסודות התורה וכי אותם הדעות היו מחכמת ישראל כמו שבארנו • אמנם דעות הפלוסופים בעבור היותם עמדים כנגד יסודי התורה ומבטלים אותם הסבו פניהם ולא קבלו מהם לא מה שנראה להם כפי ההזדמן אלא מה שנראה להם אחרי עיון שכלם • אמנם חכמי הרבנים מהם נטו אחרי דעות הפלוסופים עם היותם מאמינים בתורה וסבלו טורח כל הרחקה שיש בדעות הפלוסופים כנגד יסודי התורה וזה מה שאי אפשר שאם הפלוסופות היתה עקר היונים וכשגברה דעה הנצרית מצד שמירת דעות התורות בטלו דעות הפלוסופים ושבו אל דעות אחרות מסכימות לאמונת התורה כל שכן אנחנו מאמיני התורה שהיא תורת משה איך אפשר שנמשך אחרי דעות הפלוסופים המבטלות יסודות התורה • ואין ראוי לו לאדם שיונה לנו בזה המאמר באמרנו שיסודי התורה יהיו כמישרים לנו לאחת מן הדעות עד שיהיה

העקר פרח וכי האמת עירת ואינה נעורת והאמת תעיד על עצמה כי תהיה התשובה לא אמרנו זה ולא עלה במחשבתנו · רק מצד הרגל קצת בני אדם דעתם כאותם שספרנו בדעות הפלוסופים מצד ההרגל והלמוד ויוצאים לידי מינות לא שהאמת אתם רק כמו שנאמר על צד מליצת השיר נפת תטפנה שפתי זרה בחלק שפתיה תדיחנו · ואחריתה מרה כלענה · בענין שאול קרואיה · ואני יען ראיתי חכמי שתי הכתות נחלקות בדעות וקצת מהמתפארים בדעות זרות שעליהם אמר הכתוב ובילדי נכרים יספיקו · מתלוננים על חכמינו עה בדעות האמיתיות ומרחיבים לשונם עליהם באתי אני לבאר המכון אל האמת ולבאר כפירה היוצאה מהנמשכים אחרי דעות הפלוסופים ותקפוץ פיה עולה. ושתי סבות העירוני אל כונת זה המאמר · האחת כדי להתקיים למודי בידי שכבר ידעת אל יתרון חוקת הלמוד בדרך זו אלך · והשנית שיש גם מחכמינו נוטים בדעות שאין הדעת סובלת אותם אך לא כלל חכמינו ועל כן מלאני לבי לקרבה אל זאת המלאכה לבאר המכון אל האמת כפי כחי כי היה דבר ה׳ כאש עצור בעצמותי ונלאתי כלכל ולא אוכל · ודעות האמונה עם דעות התורה אכלול והיו לאחדים בידך · ואני לא אחוש ממי שתתגבר יד האותו על שכלו שיונה לי בזה כי לאמונת השם נתכונתי לבאר מה שתשיג ידי · ואלהי ישעי יהיה עמדי · ומפני הפלאת הענין וטורח הגלות שיש עלינו אפשר שיעלם ממני ענין ואל ידינני המביט לספר הזה לכף חובה מפני אותה ההעלמה · ואותה השגגה אני בוטח בצורי שאם תהיה בענפים לא תהיה בעקרי האמונה · ומהנה אחל · ואל השם אקוה ואוחיל ·

פרק שני יודע שפועל השכל הוא להבדיל האמת מן השקר ולקרב האמת ולהרחיק השקר · וידוע האמת והשקר בכל ענין שתבקש אמתתו או שקרותו יצאו לחמשה חלקים שהם ממלאכת ההגיון · ואלו הם מה שיהיה כלו אמת או כלו שקר · או שיהיה רבו אמת או רבו שקר · או שיהיה שוה האמת והשקר · אמנם השנים החלקים החלק שרבו שקר או שכלו שקר אין לנו לעיין בהם · ונשארו שלשה חלקים והם מעלות האמת · המעלה הראשונה שיהיה כלו אמת · המעלה השנית שרבו אמת · והמעלה השלישית שהאמת והשקר בו בשוה · ובהם תהיה הדרישה · ואלו השלש מעלות יקנם השכל מארבע בחינות · והם המושכלות · והמורגשות · והמפורסמות · והמקובלות · והנה הדבר שיהיה מושכל או מורגש יהיה במעלה הראשונה מן האמת החלק שכלו אמת · ואמנם הדבר שיהיה מפורסם יהיה מן המעלה השנית החלק שרבו אמת · והדבר שיהיה ממקבל יהיה במעלה השלישית החלק שהאמת והשקר בו בשוה · והנה המושכלות הראשונות כהשיגנו שהכל גדול מן החלק ויש מושכל שלישי ואין באורם בזה המקום · והמורגש בהשיגנו שזה לבן וזה

שחור · והמפורסמות בהשיגנו שהגנבה רעה וכבוד הורים טוב · והמקבל מה שיקבל מאיש רצוי או מעדה רצויה יאמר שזה אמת · ואמנם המושכל והמורגש לא תבוא בהם החלוקה על כן הם במעלה הראשונה מן האמת · והמפורסם תבוא בו החלוקה כי יהיה המפורסם אצל אומה אחת מה שאינו מפורסם אצל אומה אחרת כי הכון המפורסם הוא הסכמה לתקון הנהגה המדינית על כן הוא במעלה השנית מן האמת · והמקבל תבוא בו החלוקה יותר מן המפורסם על כן הוא במעלה השלישית מן האמת · ועקר הדברים הנודעים השלשה חלקים ר״ל המושכל המורגש והמפורסם והמקובל כולל שלשתם · אמנם במה שתהיה הקבלה כל כך חזקה באחד מאלו השלשה חלקים היא כמוהם · אבל הקבלה שתסבול החלוקה אותה יהדנו במעלה השלישית · ויש מקבל שאינו נודע רק מצד הקבלה לבד והיא ההנהגה התורית שלא יסכים השכל בה אע״פ שהיא להועלת הנפש רק מצד הקבלה · וידוע שמציאות השם ית׳ לא הודע מצד ההרגש מפני שאין השם ית׳ דבר שישיגוהו הרגשים · וגם כן לא יודע מצד הפרסום · כי אין מציאותו נמשכת על צד ההסכמה בתקון ההנהגה המדינית ואיך תהיה מציאותו נמשכת אחרי הפרסום ואיכות המפורסם טוב ורע ומציאות השם תבוקש בבחינת אמת ושקר שהם איכיות המורגש והמושכל · הנה עלה בידינו שמציאות השם ית׳ מחלק המושכלות · וכבר נתבאר שהמקבל כולל המושכל על כן אפשר שמציאות השם שהיא מושכלת אפשר שתהיה גם כן מקבלת · אמנם אנחנו בארנו ערך הדבר בהיותו מושכל שהוא במעלה הראשונה מן האמת והיותו מקבל במעלה השלישית מן האמת · וצריך האדם להיות חזק הדעת במציאות השם רחוק מן ההטעה על כן אי אפשר לדעת מציאות השם רק מדרך השכל · ומציאות השם לא תודע מפני מאמר הנביא מחלק המקבל לבד ופחות ממנו שמאמר השם לא יתאמת רק אחר מציאות השם ואיך יהיה העקר פרח :

פרק שלישי המעיינים נחלקו במופתיהם בידיעתו ית׳ היותו נמצא מחויב המציאות לעצמו ושאינו גשם ולא כח בגשם ושהוא אחד ·

מהם קימו המופת מצד הדוש העולם בכללו מאפס הגמור · ומהם בנו המופת בידיעתו ית׳ לפי אמונת קדמות העולם · ומהם בנו המופת לידיעתו ית׳ מצד השגות העולם וגם אלו יש להם התלות על צד החדוש מבלי לעיין בקדמות העולם או הדושו כמו שיתבאר · וקודם שנביא המופתים שקימה כל אחת מאלו השלש דעות למציאות האל ית׳ וההכרעה על אמונת קדמות העולם ולקים המופת בחדוש העולם נראה היאך מצירים מציאות העולם לפי כל אחת מן הדעות · ונאמר אמנם מה שאנחנו מרגישים במציאות העולם הם הגשמים ומקרים הונים עליהם · ואולם היקרי הדברים למרונו שיש ענינים שלא ישיגם ההרגש ואמתו מציאותם וכל זה לא יבחן רק בידיעת השכל כי השכל יבדל מן ההרגש בשני ענינים · האחד

שהשכל יביט בכללים וההרגש יביט בפרטים והשני כי השכל יביט במה שיש בשכל מבפנים · וההרגש יביט במה שיש מבחוץ · ובצורת המציאות אמתי מציאות ענינים שלא ישיגם ההרגש לפי חלוק דעותיהם לפי אמונת הקדמות ולפי אמונת החדוש · וצריך להבין בחלוק דעותיהם באיכות המציאות אם שהמציאות הורית לכל אחת משתי כתות החוקרים לאחת מן הדעות אעפ שכל כת נחלקת לחלקים · או מפני האמונה לאמונת הקדמות או אמונת החדוש לפי מיפת שנולד לו הכרח לצייר המציאות לאחת מן הדעות · וצריך גם כן להבין כי הדעת ההיא באיכות המציאות שהיא נמשכת לו לאחת משתי האמונות אפשרית או מחייבת · והדעת האחרת באיכות המציאות בבחינת איתה האמונה אפשרית או נמנעת וזה צריך שידקדק היטב בעיון זך ונקי והחלוקה היא בין הפלוסופים ובין חכמי המחקר · אומרים הפלוסופים שכל גוף הוא מורכב מחמר וצורה והמופת בזה מפני השנויים הבאים לחמר מצד המקרים כי לא נשיג בחמר רק המקרים אבל הצורה היא אינה מושגת בחוש · ואולם מפני ראותם המקרים לשלש מעלות · יש מקרים שכוללים כל החמרים ואין חומר נעדר מאותם המקרים · ויש מקרים חלוקים לחמרים · ויש מקרים נמצאים לחמר בעת אחת ובעת אחרת אינם נמצאים מכאן הבינו למציאות הצורה · ואמנם המקרים הנמצאים בגופים בעת זולת עת כגון החי בערך אל הצומח אשר נמשכו אליו מקרים שאינם לו בהיותו זולתי חי ואי אפשר מהיות לו דבר קיים היא הצורה אשר מסבתה נמשכו אל אותו החמר אותם המקרים והיא הצורה העצמיית לו · ואם אין הדבר כן למה נמצאו בעת זולת עת הוא הדין לצומח בערך אל הדומם בעוד שאותו הכח קיים נמשכים לו המקרים והיא הצורה העצמית · ואלו לא היה מפני צורה עצמיית אלא מאשר הוא חומר לא היה ראוי שיתיחד חמר בצורה מיוחדת זולתי חמר אחר · וכן נמי היסודות שהם חלוקים במקריהם אלו לא היתה להם ההחלה טבעית המים שהם מתחממים אלו לא היתה להם ההחלה מושבת אותם לטבעם הראשון והיא הצורה לא היו שבים לטבעם הראשון · ומכאן הבינו כי הצורה היא המאספת הנפרדים ומקבצת אותם · ומה שלא ימצא חמר בלי שיעור וזהו מקרהו הכולל · וכל שיעור יקבל חלוק ואפילו ללא תכלית · ואולם החלוק לא יקבלנו אלא מאשר הוא חמר והחבור יקבלנו מצד הצורה מפני שהפרוד והחבור שני נגדיים ואיך אפשר היות נושא אחד לשני נגדיים א״א שהפרוד יהיה מצד החמר והחבור יהיה מצד הצורה מכלל שכל גוף הוא מורכב מחמר וצורה · ואין במציאות חמר בלי צורה כי החמר אם יחלק חלוק מה שלא יוכל להחלק יותר בפועל אלא יהיה הוא המעט שבחלקים והוא יקרא מתנועע ראשון אשר בו קיים הצורה ואי אפשר שלא יקבל החלוק בכח המופת מפני שכל מתנועע יש לו קדימה ואחור ובהכרח יקבל החלוק · ומופת אחר שאם נאמר כי הגוף יורכב מחלקים שלא יקבלו החלוקה בכח הנה אם יהיו שלשה דקים בסדר ויחלק באמצע על כל פנים נאמר שהחלק

האמצעי יחלק או לא יחלק אם נאמר יחלק בשוה הנה יחלק הדק האמצעי ואם נאמר לא יחלק האמצעי הנה לא יחלק בשוה וזה אי אפשר · הן נמצא אחר שקבל החלוק בכח הוא מורכב מחמר וצורה כי מאחר שיקבל החלוק מכלל יש לו חבור והחבור בכח הצורה על כן קיים המופת שכל גוף מורכב מחמר וצורה ולא אמר גוף וצורה מפני שחלקי הגוף חמר וצורה והחמר לא יורה על החבור רק הצורה ושם גוף יורה על הרחקים השלשה · וכן אמר הפלוסוף שהדברים הטבעיים התהלהם בם והיא דבר עצמי מקיים אותו הדבר הטבעי ואולם אותו הדבר תלוייה מציאותו בשכל בכח המופת · ומפני היותו נעלם מן ההרגש ויש מן החוקרים אשר לא האמינו במציאותו כמו שיתבאר יש לעיין במציאות הדברים מהיסוד הפשוט עד ההרכבה האחרונה אשר אין הרכבה למעלה ממנה היא מציאות האדם אשר מציאות צורתו המקימת עצמו יותר גלוייה · והמופת כי האדם הוא הרכבה אחרונה כי טבע כל נמצא בעולם השפל הוא נמצא באדם מפני שחלקי מציאות העולם השפל הם היסודות הד׳ · והדומם שהורכב מהם מעלה שניה שיש בו ארבע יסודות · והצומח מעלה שלישית שיש בו היסודות והדומם · והחי מעלה רביעית שיש בו היסודות והדומם והצומח · והמדבר מעלה חמישית שיש בו הטבעים הד׳ והערוב והצומח והחי ונוסף בו כח המדבר ואין למעלה ממנו הרכבה אחרת · ולא השכילו מציאות אלה העצמים אלו מפני ידיעת הכחות הבאות מהם משונות זו מזו · ואולם פעולת נפש המשכלת שבגוף האדם שהוא סוף ההוויה יוהר מאמתות ומקימת מציאות עצם אשר מכחו באות אותן הכחות עד שמפעולתה הבינו מציאותה היותה עצם נבדל מן האדם אחרי מותו קיים בעצמו כמו שיתבאר במקומו בקיום הנפש · ואחרי שהבינו שאין או הכחות מקרים חונים בגוף התחלה ראשונית א״א מפני עצם שהוא התחלה לאלו הכחות · הוא הדין לכל נמצא טבעי שאין הכח ההוא נוסף על הגוף רק מכח העצם ההוא והעצם ההוא ג״כ אינו מקרה הקש מנפש האדם שהיא אינה מקרה אחרי שהוא עצם נבדל לעצמו מן הגוף שהמקרה אין לו קיום בעצמו בלתי הגוף · והחכמי ההגיון הבדילו בין הדבר העצמיי ובין המקריי לשלשה דרכים · האחד שאי אפשר הנושא הדבר העצמיי מבלתי הבנת הדבר העצמיי תחלה כגון שלא תיכל להבין מה הוא האדם אם לא תבין תחלה הדבר שנתעצם בו ונבדל מזולתו והוא הכח הדברי · ואולם המקרי אינו מודיע עצם הנושא עד שצריך שתקדם ידיעתו · והשני שהענין העצמיי יש לו קדימה טבעית מן הנושא מה שלא כן במקרה שהעצם הוא כללי מושג בשכל שאי אפשר מבלי היות החי נמצא תחלה ובכן יהיה האדם נמצא · וכן המספר לארבעה שהוא עצמיי להם · ולא כן הצחוק לאדם כי אי אפשר מבלי שיקדים מציאות האדם ובכן יתאמת השחוק · כי היות האדם צוחק בטבע הוא הוארו המקרי והוא סגולתו ועל כן מתהפך בשווי · והשלישי לא תבקש לו סבה על דרך משל לא תאמר למה האדם חי מדבר או למה הארבעה מספר והלובן מראה · אבן המקרה תבקש לו עלה לומר למה זה

הבגד לבן או לפה היא אדום · והבדל אחר כי בהוי הצורה ישתנה הנושא
מטבעו אמיר שהלחם יהיה דם אבן בהלול המקרה בקיות הבגד לבן עד
הוא בגד · ואמנם ידעני כי האדם הויה אחרונה והרכבה אחרונה ובין מריה
הראשונה עד הויה אחרונה יש אמצעיים פשוטים ומורכבים בערך עד עלות
א׳ הויה ראשונה שאין הויה קודמת להועלות נאמר החמר הראשון והצורה
הראשונה · אלו היסודות והם יסוד כל ההויות ולא המצא הצורה בלי החמר
ולא החמר בלי הצורה והם יסוד כל הוה בעולם השפל שמהם יתהוה
מתהוה ואליהם יפסד והם נמצאים במתהוה מהם בכח כי אין היסודות
עומדים בצורתם כשיתהוה מהם מתהוה בהברת אלא צורתם נפסדת והצורה
הנפסדת בכח למתהוה שהרי כשיפסד המתהוה שבים היסודות לצורתם
הראשונה ואלו לא היתה בכח למתהוה לא היתה שבה לידי פועל בהפסד
המתהוה · ואולם הסיבה אשר יוחד במציאות ד׳ היסודות היא מפני המקרים
החונים עליהם ומבלי האבות לא נמצאו שהם ראשים אלא אלו הארבעה
והאבות האחרות נכנסות תחת אלו ומפני שאבות היסודות הן בתכליתן שאין
המימות מפלגת יותר מיסוד האש וכן השאר על כן נקראו אלו ארבע יסודות
וכבן נקראו יסודות שמהם יתהוה כל מתהוה ואליהם יפסד כל נפסד · אכן
שנוי אלה היסודות מקצתם למקצתם אינו על דרך להיות בהן מה שהוא
יסוד וראשית להוי הנשארים עד שהוא שנוי לאיתן הנשארים הרכבה
ושנוים אליו התרה על דרך אשר ימצא הדבר במורכבות על דרך ההתרה אבל
היסודות עצמם אין האחד ראשון אצל האחר שיהיו קצתם מקצתם ויפסדו
קצתם אל קצתם שחמר הכל אחד ואי אפשר המצא חמר בלי צורה ולא
המצא צורה טבעית בלי חמר · ואמנם בנין האדם צורתו מושכלת שהיא
עצם קיים אפ׳ שהיא קיימת אחרי הפרדה מהגוף · ואמר הפלוסוף והשכל
והידיעה יש בהן עתה כספק אם הן נבדלין אם לאו · וכן אמר ארסטו
ואפשר שיהיה זה שרש אחד מתנפש והיה זה אפשר להבדל הנצחי מן
הנפסד וזה העצם מושכל אי אפשר שיסבלהו בעל שכל גם על החי
השכלו שיש בו עצם נוסף על החמר שממנו יבאו כחות כגון המרגיש
והמתעורר והזן ואינו נבדל זה הכח מן הגוף אך יפסד בהפסד הגוף והוא
השלום לגוף הטבעי · שממנו תבוא לו התנועה שיהיה מתנועע מעצמו
גם על הצומח השכלו בו עצם נוסף על החמר שממנו יבואו לו כחות
נוספות והנה אלו השלש נפשות מושכלות שיש להם מציאות נוספת על
החמר שהרי אחרי הפרדן מהגוף ישאר החמר ריקן מהם ומכל כחות
שימצאו לצומח וימצאו לחי ומה שימצאו לחי ימצאו למדבר ואין הכונה
ששלש נפשות יש לאדם או לבהמות שתים אלא עצם אחד יש לאדם
שבאים ממנו כחות המדבר והחי והצומח וכן נמי על החי עצם אחד שבא
ממנו החי והצומח שהרי בהפסד אותו העצם מן האדם לא יפסד הכח
הדברי ושאר הכחות ישארו אלא יפסדו כולם מכלל שעצם אחד נותן
אלו הכחות אך אם יפרד כח מכח הוא על דרך ההרה בשכל לא דבר

אחר • אמנם הדומם להיות בו צורה נוספת ענין שהמכים בו השכל
והיא צורת הערוב שנתערבו ד׳ היסודות וקבלו צורת הערוב ואלולי זה
לא היו מתערבים וידוע שהשנויים המתגלגלים על הגופים הם ארבעת
מינים שנוי בעצם שהוא הויה והפסד ושנוי האכות שהוא הלול
ושנוי הכמות הפריה וההסרון ושנוי האנה שהיא העתקה •
אכן ראיתי מדברי ארסטו שאמר כי הערוב אינו הויה ולא הלול ולא
פריה מכלל שאינו עצם ולא מקרה אכן הערוב יהיה באכות והערוב היא
מזג היסודות כאשר יתבאר וכפי הכנת המזגים תהיה קבלת הצורה מן
הדומם עד המדבר • ואולם היסודות הם ד׳ אש מים רוח ועפר והם
חלוקים לפי האכות שהם חום וקר לחות ויובש אשר כל האכות
המתגלגלות על החמרים כבתם אלו האכות על כן הסכימו שהם ארבע
יסודות • וגם אלו מורכבים מחמר וצורה והצורה לא תושג רק בשכל
מפני כי כל יסוד כאשר יצא מטבעו בהכרח ההתהלה העצמית שבו
החזירהו לטבעו כגון המים שהוחמו עד שהם שבים בקרירותם או אמור
האויר שהוא למטה בהכרח עד ישוב למעלה בכור המכריח וזה מורה
שיש בו התחלה עצמית ואולם אנחנו לא נשיג רק החמר והמקרים
הנשואים עליהם ושקר היות אלו המקרים היא צורתם העצמית שכבר
נודע ההבדל בין העצמי ובין המקרי • ומסגולת העצם שלא יעבור
הנושא כגון החיים אשר לגוף אחד לא יעברו נושאם והמקרה יעבור
נושאו כגון החום • וכן אמר הפלוסוף כי הדברים המורכבים יראה מהם
כי נרכבו מיסוד ומקרים והדבר המורכב הוא עצם מצד שהוא בפעל והוא אינו
בפועל מפני גלמו ולא מפני המקרים שהם מאחרין ממנו ואעפ שהם מצואים
בו בפעל הלבן ברור כי הוא עצם בפעל וכי זה העצם אינו יסוד ולא
מן היסוד • עצם הדבר היא צורתו ואינו הגולם שממנו הורכב ולא יסוד
ולא מקרה ממקריו • ובצורה היא הדבר מהו ואולם ראיתי בדברי זה
האיש שמקרי היסודות הם צורותיהם כאשר אמר במקום אחד צורות
היסודות הם אכותיהם כלומר החום והקור והנה יש ספק בדבריו שאלו
מקרים ואיך יהיה במקרה הקמת הדבר • ועוד אמר כי יסודות העשרה
מאמרות הם ג׳ הגולם הצורה והאין בעצם כצד החום באש היא
הצורה והקור איכות החום והחולי המקבל לשני אלו • ובאיכות כצד
הלובן היא צורה כנגד החום באש והשחרות אותו כנגד הקור באש •
כוף דבר הנראה מדעתו ומדעת הנמשכים אחריו כי היסודות מורכבים
מחמר וצורה ואחרי כל צורה נמשכו אחריה שתי אכות והנה האש יש
בו צורה אשית ונמשכו אחריה שתי אכות שהם החום והיובש • וכן האויר
יש בו צורה אוירית ונמשכו אחריה שתי אכות להיות והחום • וכן גם המים
והעפר שנמשכו אחרי כל אחד שתי אכות • והנה בהחלק אחד מכל
היסודות עד אשר יגיע לחלק אשר לא יחלק בפעל הוא המתנועע הראשון
ויתנועע לצד אשר יתנועע היסוד כלו ועל כל פנים יש בו התחלה אשר

תנועתו לשוב אל מקומו הטבעי והיא צורתו העצמיית ומצד שהיא מתנועע היא מתהלך ואם לא יתהלך בפעל יתהלך בכח והנה ההלוך לא יקבלנו רק מצד חמרו ואם כן החבור אינו מצד חמרו כי אי אפשר היות דבר אחד סבה לשני נגדיים אבל הפרוד יקבלנו מצד חמרו והחבור יקבלנו מצד צורתו ואם כן נתקיים שכל גוף מורכב מחמר וצורה · ואולם ד היסודות הם יסוד כל מורכב שמהם יתהוה כל מתהוה ואליהם יפסד כל נפסד ואינו שום הויה קודמת מהם אלא הם ההרכבה הראשונה וההויה הראשונה שלא ימצא חמר בלי צורה ולא צורה בלי חמר אך הם בעצמם ילבש האחד צורת חברו וזה מופת כי לכלם חמר אחד והחמר ההוא אפשר שימצא מוכן ומיוחד לכל צורה ואולם היסודות עם איכיותיהם הם יסוד כל מורכב כפי מזג העירוב באכיות לקבל צורה מעוינת לפי המזג ההוא בהתגבר החום או הלחות או בההלשם יש רוחב גדול לאיתו המזג להשתנות הצורה המינית ואין הכנה כשיהיה חמר היסודות בהכנה הראויה במזג הערוב יהיה היא הפועל לקבלת הצורה כי אי אפשר כשנדרש לדבר אחד שיקבל דבר אחד שהוא הפועל בו כי אי אפשר היותו מקבל ופועל אבל נתינת הצורה יש לה פועל אחר ונותן הצורה צורה כי לא יתן הדבר כי אם ממין שבעצמו · ומזג הערוב יהיה על פי תנועת הגלגל באמצעות האור והחשך וכפי ערך התנועה ההיא תהיה ההויה ובהשלמה יהיה ההפסד ומכאן נכנסו לגזרת הכוכבים · אבל בחמר היסודות אשר נשתנה בצורותיו הארבע עם היות חמר הכל אחד והתיחדם ביושר התנועה ואין לשום מזג איך נשתנה בצורותיו ונתן העלה יען שהוא תוך הגלגל והוא מרכז בהרחק ובהתקרב תוך הגלגל נשתנה בצורותיו כפי שבאר · ויש כאן ספק שהקירוב והריחוק יהיה כפי מעלת החמר או לא אלא כפי הזדמנו בשני המקומות ואם לא כן אלא כפי מעלת החמר איך ילבש האחד צורת חברו ואין לדין שאנחנו כשנראה החמר בהכנה שלמה ויקבל צורה מכלל שההכנה פועלת הצורה אבן נותן הצורה צורה ואין המניעה מלפעול רק הכנת החמר והכנתו היא בכחות הגלגל · ויש ספק שאם המקרים נמשכים אחרי הצורה בפשטים הוך במורכב כשתפסד הצורה נשארים המקרים והנה בקושי יודע שיש ביסודות או בדומם שהם מורכבים מחמר וצורה והנה ההומם מי שהוא בקי בחכמת האיקימיאה יעשה ערוב ויעתיקנו מענין לענין וצורה העצמיית תלויה במזג ערוב שיהיה בכחות הגלגליות לא נודע מחכמת פילוסופיאה שצורת היסודות והמקרים מפעלת בעל שכל צורות נבדלות כאשר הסכימה החכמה שנותן הצורה צורה וחכמי הקבלה הודו בזה · והחלוקה עדיין עומדת אם פעלת הנבדל בצורת האדם לבד שגם היא נבדלת או בנפש החיונית והצומחת מפעלת הנבדל כאשר יתבאר כאשר נחלקו חכמי הפלוסופים · אבן ביסודות ובמקרים לא נמצא לאחד מבעלי העיון שמצריך עזר בעל שכל · ונודע לי כי ההבדל שנבדלו חכמי הפלוסופים שמהם אומרים כי פעלת הנבדל היא בצורת האדם לבד ·

ומהם אומרים שפעלת הנבדל ג״כ בחי ובצומח מפני שאומרים איך יהיו הכלליות צודקות בהשגה ואינן נמצאות חוץ לנפש ׃ והוא הדבר אשר חייב אפלטון הפלוסוף בעבורו מציאת הצורות פרטיות מהוות לפרטי כח ׃ ואמנם התשובה בהיות הכלליות צודקות מפני שהם דעית בכח נמצאות חוץ לנפש בהכרח וכל סוג שימצא בו מה שהוא בכח בסוג ההוא שהוא יצא מהכרח אל מה שהוא בכח בסוג ההוא ואם המושכלות הם דעית בכח ובמצאם מניע התנועעות אל הפועל הם בהכרח מתנועעות לדעת שהוא בפועל זה תורף דברי החכם ונשוב לענינו ׃ אחרי שלא נמצא לאחד מחכמי העיון שמצריך עזר בעל שכל ביסודות ובמקרים אם יטעון הטוען שחמר השפל וצורתו החמר מכח חמר הגלגל וצורתו מצורת הגלגל שאינה נבדלת ממנו והשכל האנושי משכל הנבדל מכלל שהגלגל מורכב מחמר וצורה ׃ יש להשיב כי אין ללמוד הדבר הנעלם ממה שהוא נעלם ממנו ׃ וגשם הגלגל אם הוא מורכב מחמר וצורה הלוקה בין הפלוסופים וכן הורו שהרכבת הגוף מחמר וצורה זאת ההקדמה אינה מן הראשונות ולהקיש גופי השמים מן אלו הגופים לא השלים שכלם מפני כי על או הגופים עמדו שהם מורכבים מחמר וצורה מתוך השנויים הבאים עליהם אבן בעצם גופי השמים לא למדו שהוא גוף רק מצד שנויו במצבו אך אין לו שנוי בעצמו ומאי זה היקש יחייבו שהוא מורכב מחמר וצורה ׃ ורוב אנשי העיון לא יחייבו שהוא מורכב מחמר וצורה לפי הכרח דעת שלא לחייב עליו אפשרות כוף דבר הווי צורת היסודות והמקרים לפי עיון הטבעי לא נמצא לה פועל ׃ והנה סדר הכנת השכל הוא מצד המקרים ההונים על הגוף הואיל ורואים אותם הווים ונפסדים והם מתיחסים לגוף זולת גוף השכילו כי על כל פנים יש להם פועל והפועל ההוא הקרוב היא צורת עצמיית ויהוד צורה העצמיית לגוף זולת גוף הואיל והחמר נכון ומזומן לקבל כל צורה הוא הכנה וההכנה היא מצד כחות הגלגליות ואין ההכנה היא הפועלת לצורה ההיא בעצם אבן היא פועלת במקרה והצורה הזה על כל פנים יש לה פועל והיא צורה נבדלת עד כאן הביא להם העיון :

פרק רביעי אבן חכמי המחקר לא השיגו מן הגוף רק הגוף ומקריו ואלו המקרים הנשואים בגוף השיגום שהם ענינים נוספים

על הגוף ואעפ״י שהגוף יתואר בתוארים וכלם הם ענינים נוספים על הגוף יש מהם שקראום אשורים ויש מהם שקראום מקרים ויש מהם שקראו מקצתם מקרים וקצתם אשורים ׃ וההבדל שבין האשיר ובין המקרה שהאשור אינו ענין שיבדל מעצם המאושר אלא קיומו עם אותו האשיר אבל המקרה יסור והגוף ישאר ומזה הצד הבדילו בין המקרה ובין האשיר ׃ והנה כל דבר שיתואר בו הגוף ופעם יתהוה ופעם יפסד הוא הנקרא מקרה נוסף לפי דעתם ויש לו קיום באפס שהכללנו הידיעה אעפ״י שהוא

נעדר אבל האפשר אינו דבר בפני עצמו עד שיהיה לו קיום באפס ותכליתו
הודעה על כי אמרו החכמים שהדבר יהלך מעצמו ואפס ידיעה על דבר
שהוא נודע ואמרו ויש דבר ואינו נודע והיא מה שאין לו קיום באפס
לעצמו ואלו הם האפשרים והאפשר היא מה שלא יבדל הנושא ממנו אבל
התואר המקריי אפשר שיהיה בו ואפשר שלא יהיה בו ועל כן קיומו לו
עלה והיא עצם המקרה כאשר אמרו כי הגוף פעם יהיה מחובר ופעם
יהיה מופרד ואי אפשר מבלי עלה אשר עלה אותו מהיותו מחובר אחר
היותו מופרד והוא החבור · וחכמי המחקר הלקוהו בחלוק הכרחי לאי צד
יהיה מחובר אם לנפשו אם למציאותו או לאפיכתו אם למציאת דבר אם
לאפיכת דבר אם בעשה ובטלו שיהיה מחובר לנפשו כי נפשו עמו והוא
יפרד ולא למציאותו כי המציאות שהיתה בו בהיותו מחובר היא היתה
עמו בהיותו מופרד ולא לאפיכתו כי המשפט שהוא החבור לא יהיה אלא
בהיותו נמצא אבל בהיותו נעדר אין לו משפט ואיך יתכן שיחייב אשר
לא יתכן עמו המשפט וגם לא יתכן לאפיכת דבר כי הדבר הנעדר לא
יחייב לנמצא ואין לו תלוה עמו ולא יהם עליו · ולא יתכן שיהיה בעשה
כי העשה אינו מבטים בעשיו אלא בשעת העשיה והוא ישאר מחובר
אחרי שעת העשיה · ולא נשאר שיהיה מחובר אלא למציאת דבר והוא
החבור · וכן על כל כיוצא בו שהוא תדת האפשר אשר היא אפשר
שיהיה ואפשר שלא יהיה שכלם מעוללים בעלות ולית הביאם ההכרח
להאמין שכל בעל שעור יהלך ואחר שיקבל החלוק על כל פנים יש לו
חבור · ואחרי שהכננו שמן החבור היא אפשרי המציאות והחפסד מן
הנושא איננו אשר על כל פנים כל חבור היא בזה הדין וצריך שימצא
נושא בלי חבור ואי אפשר זה אלא על מנת שימצא נמצא דבר בלי
שעור ואז יהיה רק מן החבור וזה ההכרח הביאם להאמין במציאות הדק
אשר לא יקבל חלוק והוא היוצא מן האפס כי לא יקומו באפס רק נפשות
הדברים המיוחדים לעצמם לא מורכבים כי ההרכבה לא תהיה רק על
מנת המציאות והנה עסוק הדק קראוהו אשר שאינו עוסק לעלה כי אינו
פעם עוסק ופעם אינו עוסק עד שיהיה לעלה כי לא ימצא דק לא והוא
עוסק ולא כן החבור אחרי שמצאנו מן החבור שיהיה ויפסד והנושא
יהיה קים לא מצאנו כמו העסוק שיהיה ויפסד והנושא יהיה קים ועל
כן קראוהו אשר · הוא הדין באשר המקרה בין אמרם שמתנאי המרגיש
בהיותו חי הואיל ולא יצא חי מהיותו מרגיש על כל פנים היא אשר
החי ואינו רוגש לעלה עד שנקיים שיהיה רגש בהרגשה כי לא יצא
החי מהיותו רוגש עד שיהיה באפשרי עליו שפעם יהיה רגש ופעם לא
יהיה רוגש כי על תנאי הסרת המונעים והמניעות ומציאת המרגש תמיד
יהיה רוגש · ואשר הדק הוא עסוק במקום ומפני עסוק במקום יתרכב
אחד מהם עם זולתו ויהיה מהם גוף · והנה אין לכל אחד מהם בפני
עצמו כמות אך בהתחבר אחד מהם עם זולתו בעצם יהיה מהם כמות

וזה האורך ושנים בצדם וזה הוא הרוחב וארבעה עליהם וזה העומק והוא
אמתת הגוף שיש לו אורך ורוחב ועומק לכל הפאות מה שיקרא שמו גוף
הוא שמנה דקים והנה לפי דעתם הרכבתם היא הרכבת שכנות לא הרכבת
מזג שלא יתערב דק אחד עם זולתו עירוב מזג כי זה יחייב שיכנס האחד
בבטן חברו ויתחייב לו ההלוך והם הניחו הקדמה שהדק דק לנפשו שלא יחלק
בהכרח ומחויב הדק שהוא עוכב במקום מנע זולתו מהיותו במקום שלו׃
ואמנם לפי דעת הפלוסופים לא יאמינו שהקו מורכב מנקודות והשטח
מקוים והגוף משטחים ואם יבדיל בהם הפלוסוף הוא על צד ההתר
לא על צד החלוק והפרוד · אך חכמי המחקר אמרו כי הגוף מורכב
משטחים והשטח מקוים והקו מנקודות וזהו הדק שקראום אותו חכמינו
התוכה וכן אמר החכם כי אין אנחנו רואים אותה וה׳ יה׳ שמו ראוה
אותה מפני שאינו רואה בעין ואומרים כי הדק דק לנפשו מפני שלא
יחלק לא בכח ולא בפעל לא ממנו ולא מזולתו שלפי דעתם מדקו נמנע
להחלק · ואני רואה שלא אמתו מציאות הדק מפני שהשיגו אותו בהרגש
אא נתחייב מציאותו מהכרח דעת והנה השכל אמת מציאותו לפי דעתם ·
ואולם לפי דעתם ארך ושטח ומה שבהם הדקים שהורכבו מהם מן אחד יבדלם
ולא יבדלו רק במקרה הדקים והם ראויים לכל מקרה אלא אם נתיחדו
במקרים זולת מקרים הוא על פי כונת מכאן ומיחד ולפי אלו השרשים
יתחייבו להם דעות ובכללם שהמקרה לא ישא זולתו משום שאינו עומד
בעצמו ואיך ישא זולתו · וגם לא יעבר נושאו משום שאינו גוף להעתק ·
ואין תנועת המקרים בהתרכב הדקים כי לא יאמינו בסבות הדברים אא
כל דק ודק שלו תנועת מקרה זולתי הכמות שהרי אין לו כמות וכי המקרה
לא ישרת שני זמנים · ובזה נחלקו אלו המעיינים · יש מהם אומרים
שכל מקרה כשיתהוה יפסד לעתו ויתהוה אחר · ואחרים אומרים שיש
מקרים שצריכים בנין מוגבל וכי המקרים שני מינים · יש מין מן המקרים
שישרת שני זמנים ויש מקרה שיפסד לעתו כגון הקולות כאשר השמע
הכרת דעתם שדעתם בשעור הדק והמקרה והזמן הוא במה שלא יחלק ·
כך הביא להם הכרת העיון · ובכלל אומר כי חכמי המחקר לא הודו
במציאות המקרים בנושאיהם מפני סבה עד שיבקשו סבה לסבה כי ילך
הדבר אל לא תכלית וזה אי אפשר ולהיות מקרה אחר מיחדו אי אפשר
מפני שנמצא מקרה נושא מקרה וזה אי אפשר כי המקרה לא יעמד בעצמו
ואיך ישא זולתו שלפי דעתם כל הענינים הנוספים על העצם הם מקרים
שאינם מסכימים לפי דעת הפלוסופים שיש צורות עצמיות מצדם יתיחדו
המקרים ועל הצורות אין לבקש מפני מה כי אין ראוי לומר על החי
המדבר למה הוא חי מדבר אבן תנועת הצורה מן הפועל על ידי הכנת
החמר · והכנת החמר תלוי בכחות הגלגליות אבל חכמי המחקר כיון
שעשו גזרה שוה לכל הענינים הנוספים בנושא שהם מקרים מצד שהם
נשואים ואין להם מציאות לעצמם זולתי הנושא אי אפשר מבלי לבקש

סבה לכלם וילך הדבר ללא תכלית על כן מורו השער ואמרו שכל מקרה
נשוא נשיאות ראשונית על הנושא בלי שיהיהו מקרה אחר והוא נמצא
מן הפועל מבלי סבה אחרת פועלת ואומרים כי הנושא הוא מקבל לכל
מקרה שיכוין הפועל לתת עליו מפני שהרקים כלם נבללים בענין אחד
והם מתדמים במהות שהרק רק לנפשו ואין היספה על נפש הרק כי אם
אשיר העסק · ואני רואה שאמונת הרק אינו מפני הכרח החדוש שהרי
אפיקורוס שאינו מאמין החדוש האמין שהגוף מורכב מרקים שלא יחלקו
אך הם קדמונים · ואמנם הכרח אמונת הרק היא מפני הענין שהקדמנו ·
ואפיקורוס האמין קבוץ הרקים והרכבתם מקרה גמור וחכמי המחקר
יחסום אל הפועל הראשון בלי סבות אמצעיות וזאת הכת נחלקה לחלקים כי
דבר מציאות הרק לפי דעת אנשי המחקר אינה רק מושכלת שהרי על
דרך החלוק והפרוד יגיע אל החלק שאינו מתחלק והוא היוצא מן האפס
שאינו נוטל מן מקרה המצב לא מקרה אחר הכרחי נוסף עליו שמקרה
החבור היא מתחדש ואם יספק צריך שימצא דבר בלי חבור והוא היוצא
מן האפס והנה אין אמונתם מציאות גוף מן האפס כי הגוף צריך מקרים
נוספים עליו והוי סבות למציאותו עד ששמוהו משער הנמנע להמציא
גוף מן האפס אלא היוצא מן האפס הוא הרק · ואשר יורה לחדוש הרק
הוא היותו שוכן או מתנועע ולא יתערה מן השכינה או מן הנענוע והשכינה
והנענוע מתחדש אחר מתחדש וכיון שהרק לא יתערה מן הדברים
המתחדשים יהיה גם הוא חדש כמוהם וגבול השכינה לעשית השוכן
במקום שתי עתות וגבול המנענע שלא ישרת שתי עתות במקום אחד אל
יעתק למקום אחר ועת צאת הרק מן האפס והסגל במקום בתחלת חדושו
לא יתואר לא שוכן ולא מתנועע שהשוכן הוא ששרת שתי עתות במקום אחד
ותחלת החדוש אינו שהות שתי עתות והמתנועע שהמתנועע יתחדש אחר
מבחישו ועת חדושו להקרא מתנועע אינו אחר מבחישו וקראוהו בשם
הויה למען ההויה ההיא הסגל בפאה זולת פאה ואת דעת הרב ר' יפת
הלוי נג' · וכי הדבר אשר יקרא בשם הויה אינו שכינה ולא נענוע ·
ובנו ר' לוי אמר כי ההויות יתכן שיהיה השכנה אם ישאר ואם ימצא
גם בהתיכה שוכנת יספר כי השכנה בעת חדושה בספירו בעת השארתה
והשכנה היא הויות נשאר או הויות מתחדשת ובזה הסכים החכם ר' יוסף
נג' · ואמנם צריך לעיין בחלוק אלו הדעות בין לפי דעת הפלוסופים בין
לפי דעת חכמי המחקר בהמשך אלה המקרים אחר הויתם · ודעת
הפלוסופים אחרי שיש מקרים נמשכים לצד הגוף ויש מקרים נמשכים
לצד הצורה וכל זה תלוי בהכנת המזג כפי שקדם כל זמן שתשרת אותה
ההכנה בכחות הגלגליות תהיה שרות הצורה מפעולת השופע · אכן לפי
דעת חכמי המחקר אשר לא יורו בסבות הדברים אשר יאמרו כי הם
הווים מן הפועל הראשון מציאות ראשונית מסופק הדבר כי איך ישארו
מדת זמן ואחר כך יעדרו ויהיה המשך קיומם לעצמם בלי צורך הפועל

ואחר כן יעדירם בעת שירצה לא הודו בזה והבונה בזה שהפועל לא יעשה העדר ׳ ומבת הנמנע אצלם להעדיר הנמצא אחרי המצאו ולהמציא מן האפס הודו אלא להשיבו אל האפס לא הודו כי ההעדר אינו מחובר פיעל ולזאת העלה נחלקו או המעיינים לסעיפים ׳ כת אשעריה אומרים כי המקרי אחר המצאו כל זמן שיש המשך עמידתו צריך לפועל וזה ההכרח מביא להאמין כי המקרה לא ישרת שתי עתות אלא המחדש יחדשהו עת אחר עת ואם יפסק הפועל מלפעול יפסד הנמצא ההוא ׳ וכת מעתזלה אומרים אחרי שימציאנו הממציא ישאר המקרה ההיא לעצמו נמצא בלי צורך הפועל להמציאו וכן אמרו הכמי׳ ז״ל שהפועל לא יבתים בנשאר ׳ ולזאת הבונה האמינו שהמקרים שני מינים ׳ יש מין מן המקרה שלא ישרת שתי שעות אלא יפסד בעת השני מן מציאתו או הם הקולות׳ ויש מין מן המקרים ישארו מדת זמן כגון השחרות והלובן בלי צורך הפועל ואם כן העדר מציאותם איך תהיה אחר שההעדר אינו מחובר פועל ואמרו שלכל דבר יש לו סותר באפס והשם ית׳ כשירצה להפסיד ענין ימציא איהו הסותר ויפסד זה הנמצא דמיון זה העולם שהוא נמצא מכת השם ועומד בעצמו וסותר מציאות העולם הוא הכליון וכשירצה להפסיד העולם ימציא מקרה הכליון לא בנושא ויפסד העולם או שיפסיד הלבנות בשחרות שהיא כוהרת לו עד כאן הגיע עיונם ׳ ומפני זה האמינו להעדרי הקנינים שהם קנינים אבן המקרה אשר לא ישרת שני זמנים לא הכרחו להאמין העדרם שהוא בכחוש אלא כחוד הקיום הוא העדר באמרם שאין הסכלות כחוד הידיעה א״א הסכלות הוא העדר הידיעה וכן נמי העדרי האשורים אינם קיומים רק העדרים א״א הפרוד כחוש התחבר והשכינה כחוש הנענוע והם מקרים נמצאים ׳ אבן כת אשעריה אחרי שלא האמינה על מציאות מקרה לא בנושא עד שיה״ה סותר לדבר הנמצא מפני שכל מקרה צריך נושא ועוד שהפועל לא יעשה העדר הביאם ההכרח שלא להאמין שהפועל אחר שימציא הפעל לא יבתים בנותר א״א אומרים כל זמן המצא הפעל הוא מפעולת פועל וכשיעמד מלפעול יעדר הפעל ההוא וזה מביא להם להאמין שהמקרה לא יעמד שני זמנים בלתי פעולת פועל וטוענת הכת הקודמת שאלו היה דין אחד לכל מקרה שלא ישרת שני זמנים לא היה ראוי להיות על דרך הכרח שמקרה ישאר ומקרה לא ישאר א״א אנחנו רואים כי המקרה אשר לא ישאר לדבר ישיב לעצמו בהכרח לא מפעולת פועל ׳ אמנם לפי דעת שאומרת כי המקרה לא יעמד שני זמנים אמנם יחדשהו עת אחר עת לפי זאת הדעת הבגד אשר נתן לצבע האדום לא הצבע צבעו א״א השם ית׳ חדש הצבע האדום בבגד ועם כל זה כך הנהיג המנהג שלא יחדש הצבע בבגד אלא על ידי התחברו בצבע אדום ׳ וכן נמי תנועת הקולמוס על ידי תנועת היד התנועה לא נתחדשה לקולמוס מתנועת היד אלא השם ית׳ חדש התנועה בקולמוס והנהיג המנהג כי לא תתחדש תנועה בקולמוס א״א על ידי תנועת

היד וקיימו הקדמה אחרת כי המקרה לא יעבר נושאו מפני שזה העתקה
וההעתקה לא תהיה אלא בדרך ותנועת היד גם היא מתחדשת עת אחר
עת והפועל המתחדש באמצעות היכולת היא המתחדש מהשם ית׳ ואין בהם
היכולת ל׳ הפועל שהיא מתחדשת ואינה נשארת אלא קיימת בעשה · אך
כת מעט זולה מודים שהיכולת נשארת ביסודם שהפועל ישאר אחרי התחדשו
מהפועל ויש לה פעל · וקצת מכת אשעריה שהשלימו לה ביכולת הנבראת
קצת התלות בפעל כאמרם שהוי המעשה בתנית היכולת עלה היא
הנקרא ריוח בלשון חכמינו כאשר נרחיב הבאור בבחירת דעתם בענין
ההשגחה · ואולם הכונה בזה המקום היתה לבאר איכות התיחדות חדוש
המקרים בגופים זולת גופים לא המשך קיומם או הפסדם והעלה העין
לפי דעת אלו המעיינים שהגופים מורכבים מדקים מתחדשים בתמידות ·
והואיל ומצאנו שמתחדשים מקרים בגופים זולת גופים הכריחם העיון
להאמין שהם על פי כונת מכון כן ויחד קצת גופים זולת קצתם במקרים
מיוחדים וזה הצד מורה לחדוש העולם כאשר יתבאר · ואלו הספיק להם
זה היה מופת נאמן · אלא הפלוסוף נתן לכל זה היחוד סבה כמו שידעת
עד שהלך מסבה אל סבה לבחות הגלגלים · ואולם קצת מעיינים השלימו
לכל זה · אמנם מפני מצאם בעצם הגלגלים וכוכביהם בהתיחד קצתם
בצורה זולת קצתם ובמהיר קצתם ואחור קצתם בתנועתם ועמדם והגדם
וקרובם ורחוקם ויציאת מרכזם שמפני זה יתחייב פנוי בין גלגל לגלגל
אי המצא התיבות ממלאות אותו הפנוי שאינם מקיפים את העולם · מה
שראוי לבקש לכל זה סבה והסבה נעדרת הלה כל זה על פי כונת מכון
מורה לחדוש העולם לא מפני שאפשר לטעון בהעדר נתינת הסבה מפני
קוצר יד שכלנו אבל אפשר שיש להם סבה לכל זה היחוד והיא נעלמת
ממנו נשאר הדבר בספק · אחרי כלל זאת ההצעה צריך אני להעיר
שורש כל אחת מן הדעות כפי מה שידעתי שיסוד הגוף כפי דעת הפלוסופים
הוא הרכבת חמר וצורה במקרים שהם כמות ותכונה ומצב אי אפשר
פחות מזה · ודעת חכמי המחקר שיסוד הגוף הוא הדקים אשר לא יקבלו
החלוקה אין להם תוספת לעצמם רק מקרה המצב · וכל אחת משתי
הכתות מותרת לחברתה מפני שלא ישיגו בחוש כי אם הגוף ומקריו ·
והפלוסופים אומרים שיש סבה פועלת למקרים היא הצורה והנה הגוף
מורכב מחמר וצורה כי לא ינצל גוף ממקרה אשר מצדו יעלה חיוב
מציאות הצורה אשר היא מורכבת מצורה נפרדת כגון שהביאו המופת
בחלוק הזמן והנפשות לצמח לחי ולמדבר שהם צורות עצמיות לקחו דין
שוה לכל גוף שהוא מורכב מחמר וצורה · וחכמי המחקר לא הודו בזה
שיהיו למקרים הנמצאים לגוף סבות אלא הם הווים מן הפועל הראשון
בלי אמצעות סבה ולכן כונו להסכים במציאות הדקים אשר לא יחלקו
שמהם הורכב הגוף · ואולם ר׳ יהודה האבל נ״נ לא הסכים להיות
הרכבת הגופים מן הדקים אלא אמר שהרכבתם מארבעה טבעים והם

הנמצאים מן האפס והקשה בזה למאמינים במציאות הרק ואומרים כי
הדק לא יחלק באמרו כי הדק נגבל וכל נגבל יחלק · וע"ד אמר כשם
שימצא הדק ערום מארבעה טבעים היה ראוי להמצא הגוף ער"ם ממקרי
ארבעה טבעים ולא כן הוא והורה שחכמינו נחלקו · יש מהם מאמינים
הרכבת הגוף מארבעה טבעים · ויש מהם מאמינים הרכבתו מן הדקים·
והנפשות שיש לצומח לחי ולמדבר קראום מקרים והנה לפי אחת הדעות
בין אמונת חמר וצורה בין אמונת הדקים אינו מורגש ולא מושכל ראשון
אכן מהכרת דעת לפי בחינת המציאות האמונה כל אחת מן הדעות
במה שהאמינה ונראה לה במה שהאמין שהוא מושכל אמתי ונראה
לפי דעת האחרת שהוא מדמה ואינו מושכל · ואינני רואה לפי אחת
מן הדעות כי לפי אמונת החדוש או לפי אמונת הקדמות ציירה כל אחד
המציאות כפי שציירה · אכן נראה שכל אחד נמשך כפי שהורה עליו
המציאות · ואמונת חדוש העולם בציור המציאות לפי דעת הפלוסופים
גם לפי דעת חכמי המחקר לפי המופת שקיימו חכמי המחקר באמרם
כי כל דבר אשר לא יתערה מדבר חדש יתחייב שיהיה גם הוא חדש
כמוהו מוכרחת · כי לכל אחת מן הדעות בין לפי דעת הפלוסופים אשר
אומרים כי הגוף מורכב מחמר וצורה ולא ימצא חמר בלי צורה והצורה
מתחדשת בחמר והמקרים מתחדשים בחמר אחר התחדשות הצורה בין
לפי דעת חכמי המחקר אשר אומרים כי הגוף מורכב ממקרים ולא ימצא
גוף בלי מקרה והמקרים מתחדשים בחמר כלם ענין אחד יכולים להורות
גם כן לחדוש החמר בדרך מדרכי העיון כמו שנדון על חדוש החמר מפני
שאינו נצל מן המקרים המתחדשים עליו ולא ימצא חמר בלי מקרה ·
כן נודע בחדוש החמר מפני הצורות המתחדשות מפני שלא ימצא חמר
בלי צורה כאשר נקיים המופת ועל זה היתה ההשתדלות בזאת ההצעה
להורות כי אין קיום המופת בחדוש העולם מועיל לפי ציור העולם על
דעת חכמי המחקר אלא גם לפי דעת הפלוסופים בציור מציאות העולם
המופת ההוא בעצמו מועיל בחדוש העולם · וההלוקה בעצם המופת בין
הפלוסופים ובין חכמי המחקר · והנה החכם ר' משה אמר שאם יתאמת
המופת הזה שקצתם ישתדל לאמתו ר"ל לבאר המנעו בדרך אבארהו לך
בזה המאמר וקצתם אומרים שזה מושכל בעצמו וידוע בתחלת מחשבה
ואין צריך עליו מופת ואם היה מן השקר המבואר שיהיו דברים ואין
תכלה להם על צד בוא זה אחר כיר זה ואעפ שהנמצא מהם בעל
תכלה יהיה שקר קדמות העולם מתחלת המחשבה ולא יצטרך ‘ הקדמה
אחרת כלל · ואין זה מקום התקירה בזה הענין ודבר זה נמצא אבן אל
דאונדי משלימו ר"ל קדמות הגוף אעפ שלא יקדים הדברים החדשים
ודבריו צריכים עיון כאשר נבאר פרוק זאת הקושיא · ורעיוני ר' ישועה
החכם נ"ע בטוב השכילו בבראשית רבה בבחינת זה המופת אמ' שזה
המופת יצטרך לשתי הקדמות · אמר ההקדמה האחת כי כל דבר אשר

יתערה מדבר חדש יתחייב שיהיה חדש כמיהו ואמר שיה מישכל ראשון ׃ אבן ההקדמה הארחת הוא בשביל איתו הדבר אשר לא יתערה ממנו אשר מסבתו יביא לו השנוי בראית החליקת כין המעיינים משים שדיעתו קניה שמהם אומרים כי הדבר ההוא היא מקרה נוסף על הגוף אשר לא יתערה ממנו מנין החבור והתפרד שאלו דברים הדשים והגוף לא יתערה מהם ׃ אב הגוף חדש ובעבור שיש טוענים שאין החבור והחבור שני הפכים אבל הם קיים והעדר אמ׳ החכם על דרך כלל אנחנו ידעים כי אי אפשר השנוי בלי דבר שניסף על הגוף אעפ שאין אנחנו יודעים כפרט הדבר ההוא והשני יורה על חדוש הדבר ההוא והואיל והגוף לא יתערה מאותו הדבר ההדש יהיה גם היא חדש כמיהו ׃ והנה איתו הדבר מכנים איתו הפילוסיפיאה בשם צורה ועל כן אומרים שכל גוף מורכב מחמר וצורה אעפ שדעת החכם הנזכר חלקה הצורה מן דעית הפלוסיפיאה׃

פרק חמישי אמנם החלק אשר בנו המופת למציאות השם ית׳ לפי אמונת הקדמות שהוא מחויב המציאות ושאינו גוף ולא כח בגוף ושהוא אחד צריכים אנחנו לדעת איכות קיים המופת וזה הוא הקדמה אחת אומרת שהחמר לא יניע עצמו וזה אמת ׃ ואי אפשר שיהיה איתו המניע מתנועע כי יצטרך גם איתו המניע שהוא מתנועע אל מניע אחר וילך הדבר אל לא תכלית ושקר ללכת ⁄ לא תכלית וזה אמת אבל חיב לעמיד אצל מניע אחד שלא יתנועע ויהיה נצחי אחרי שהתנועה נצחית שלא יאמן נצחיתו רק מצד נצחית התנועה ואולם הראיית שמביאים להורות בנצחית התנועה נבארם אחרי זאת הפרק ׃ אמנם איתו המניע יחלק חלוק אם שיהיה בעצם הגלגל או חוץ ממנו וכל אחד מאלה שני החלקים עוד יחלק לשני חלקים הרי ארבעה חלקים ׃ אם שיהיה בו ויהיה כח מתפשט בעצם הגלגל כחמימית באש ׃ או שיהיה בלתי מתפשט ולא מתחלק כנפש האדם באדם ׃ או שיהיה חוץ ממנו ויהיה גשם או בלתי גשם ׃ ואי אפשר שיהיה חוץ ממנו ויהיה גוף כי הגוף בהניעו זולתו יתנועע גם הוא כי כל תנועה גשמית היא על צד דחיקה ומשיכה וכשיתנועע המניע יצטרך אל מניע אחר ואם הוא גוף עוד יצטרך אל מניע אחר ואי אפשר ללכת אל לא תכלית אבל חיב לעמיד אצל מניע אחד שלא יתנועע ואב איננו גוף וזה אמת ׃ אמנם ההקדמה הנבנית בזה אם שיהיה זה גוף לבד או גוף בעל דבר בהניעו זולתו יתנועע גם הוא והראשון יצדק והשני לא יצדק מפני שמצאנו גוף בעל דבר ולא יתנועע כמו אבן הזוחלת אשר תניע הברזל מצד סגולתה ולא התנועע אב המניע כמו זאת הצורה כי בעל המופת חייב שלילת הגשמות מצד התנועה ורצה להפסיק התנועה על עצם שלא יתנועע שאי אפשר ללכת אל לא תכלית ויהיה הוא האלוה ולפי שבארנו יכול להעמידה אצל גוף בעל דבר אשר לא יתנועע א״ב זה המופת ר״ל הפסק התנועה לא יספיק

לשלילת הגשמות כי לא בנה המופת שלא תהיה בו אפשרות התנועה בין בעצם בין במקרה אבל רצה תנועה עצמיית בפועל • אבל אם אמר מצד נצחות התנועה שיצטרך מניע נצחי מחויב המציאות לעצמו ועל כן אי אפשר היותו גוף בעל דבר זה אמת • ועוד אם אמר כי כל גוף בעל שעור ויש לכחו חקר ואי אפשר להניע כח שיש לו חקר תנועה נצחית שאין לה חקר זה אמת • ואמנם אי אפשר שיהיה המניע שלו כח מתפשט בו שכחו בעל שעור מצד נושאו והתנועה נצחית • ואי אפשר שיהיה המניע אותו נפש נמצא בו בלתי מתחלקת בנפש האדם מפני שאי אפשר להספיק זה בתנועה הנצחית מפני שתחול בו תנועה המקרית שהוא המניע בעצם והגלגל מתנועע בעצם אמנם יקרה א׳ המניע התנועה המקרית כשיתנועע הגוף שהיא בו והמקרה לא יעמד נצחיה • והמופת הנבנה בזה כל מתנועע במקרה ינוח בהכרח ואם התחייב לו המנוחה מכלל אינו מניע תדיר בעצם כי אם לא יפסיק הוא ההנעה לא תנוח התנועה המקרית וא״כ יתחייב להאמין שיש לו מביאים חוצה מן הכלל המורכב ממניע וממתנועע בקיום ההנעה ואם יפסקו תפסק ההנעה ואם יפסיק הוא ההנעה תנוח התנועה שעולה לו מחיוב המנוחה של תנועה המקריה והוא רוצה תנועה נצחית • אמנם ראיתי קצת מן המעיינים שרצו לבטל זאת ההקדמה ר״ל כל מתנועע במקרה ינוח בהכרח • ואמרו כי הנה הגלגלים שתחת גלגל משוה היום מתנועעים במקרה ולא תנוח תנועתם המקריה • והפלא מזה המאמר כי הנה באמרו היות המניע הראשון נפש הגלגל לא רצה מצד שהשיגהו תנועה המקרית אמנם בהיותו מניע מפני דבר חצוני ממנו והככים היות הגלגל בעל נפש לא חשש בזה • ועל כל פנים צריך לשאת פנים אל האמת כי לא כון לשלול ממנו התנועה המקרית רק בבחינת המניע הראשון שלא תשיגנו שום אפשרות אבל בבחינת המתנועע אינו חושש כי לא תספק תנועה נצחית רק בצורה שלא יהיה למניע תנועה לא בעצם ולא במקרה אבל אם יהיו חלקי הגלגל מתנועעים במקרה תנועה נצחית יהיה וכל זה בסבת המניע ולא יהיה זה פלא יותר מן עצם הגלגל אשר אינו מחויב המציאות בעצמו רק בבחינת סבתו מפני שהוא מורכב מחמר וצורה והתנועה עצמה מקרה ומתקים בסבת המניע • ואתה תשמע דעתנו בהתאמת זאת ההקדמה בהכריענו אופן החדוש על הקדמות • אמנם נשארו הפנים בהיות מניע הגלגל חוץ ממנו והוא נצחי בנצחות התנועה ואינו גוף ולא כח בגוף כפי שיכד והיותו אחד כי שקר המנות הדבר הנבדל מן החמר • רק בהיות עלות ועלולים ושקר ללכת אל לא תכלית הנה בנו המופת בידיעתו ית׳ לפי פנת אמונת הקדמות • ואמנם העיון במציאות העולם אם שהוא קדמון אם שהוא חדש • ואם אי אפשר להיות קדמות יתחיב שיהיה חדש • ואם הוא חדש ראוי להראות מקום הטעות במופתים המראים בקדמות העולם תחלה ולבאר איכות דעתם לפי הנחת קדמות העולם במופת מציאות האלוה לראות האמת אתם אם אין • ואחרי כן נקיים המופת בחדוש העולם ואם יתקיים חדוש

העולם בהכרח יש לו מחדש והוא האל׳ה וזה מושכל ראשון כי כל נמצא
מהעדר מן השקר שימציא עצמו אבל יש לו ממציא אחר בהכרח:

פרק ששי קודם שנחל לקיים המופת בחדוש העולם נחל להראות
מקום הטעות בקדמות העולם בבטל המופתים אשר הביאו
להורות בקדמות העולם ׳ ואמנם המופתים אשר הביאו להורות שהעולם
קדמון הם כפי הנראה מטבע המציאות הנה המיושב על מה שהוא עליו
אשר אי אפשר שיושכל העדרו כפי אמונתם ׳ דרך אחד להם אמרו
שכל שנוי תקדם לו תנועה ואם התנועה ההיא היא צריכה לתנועה
אחרת והתנועה לתנועה שקר ללכת אל לא תכלית ׳ אבל חיב לעמד
אצל תנועה אחת בלתי הוה ולא נפסדת והוא תנועת השמים ׳ יש להשיב
שזה המופת נמשך אחרי הנראה מצד שכל הוה תקדם לו תנועה וזה
יהיה בדברים ההוים על ידי האמצעיים מן המניע הראשון ׳ שהדברים
שהם אמצעיים גשמיים מנענעים ומתנועעים עד הגיע אל תנועת הגלגל
והנה כל משתנה צריך להתנועה אלא אלו השכילו שהמשתנה נאצל מן
המניע הראשון הנה הוא צריך להנעה לא לתנועה ואם לא יאמין על
כל פנים יאמר שהגלגל ישנהו אבל השם ית׳ לא יוכל לשנותו וזה מה
שאי אפשר כל שכן בהאמיננו שהפועל הראשון הוא השם ית׳ ׳ ועוד שהדבר
ההוא בהיות צריך לתנועה או להנעה הוא בהיות לדבר ההוה דבר קיים
נמצא אשר יקבל ההויה וההפסד והוא יהיה הצריך להנעה או לתנועה
אבל אם יהיה הדבר כאמונתנו כל הנמצא מהעדר הגמור אינו צריך לא
לתנועה ולא להנעה והמופת לדברינו על הצורה ההיה בחמר הנמצא
מהעדר שהיא אינה צריכה להנעה ולא להתנועה כי השנוי בעצם שיחסו
לו התנועה לא יתכוה בעצם השנוי אלא על החמר הנמצא שצריך להכנה
לא לצורה הנעדרת שהרי השנוי בעצם לא קראוהו תנועה וא״כ הנה מצאנו
הוה שאינו צריך לתנועה ׳ דרך אחרת להם אמרו שהתנועה הסבובית
לא תצויר בה לא התחלה ולא תכלית והחליט גורה כיון שלא תצויר לא
הכדור הסובב התחלה הנה הוא לא הוה ולא נפסד אחר שתנועתו הסבובית
לא תתהוה ולא תכלה ׳ יש להשיב אמת שלא תצויר אל הכדור הסובב
התחלה בתנועתו אלא עוד אינו משער הנמנע שיהיה נמצא אחר שלא
היה בצורת זאת התנועה הסבובית מצד הרציפה ׳ והנה הגוף הסובב בעל
תכלית מתנועע על ארך בעל תכלית ׳ ושקר שיתנועע פעמים אין
תכלית למספרם על צד בוא זה אחר זה כמו שיתבאר ׳ וממה שנתבאר
שכל תנועה מורכבת ממה שבכח וממה שבפעל ואין לך תנועה שלא תקדם
לה ההעדר אם כן כל תנועה הוה בין היותה רציפה בין שאינה רציפה ׳
דרך אחרת להם היא אמרם שכל מתחדש אפשרות חדושו קודמת לו
בזמן על חדושו ואותה האפשרות צריכה נושא ונושא האפשרות קודם
מן הדבר המתחדש ואין קדימה ואחור רק בזמן והזמן לא יושכל רק

בתנועת הגלגל והנה הגלגל היה נמצא וזה יחיב קדמות העולם משני צדדים מחויב האפשרות בנושא ומצד מציאות הזמן · ושמע תשובתנו אמנם היות האפשרות קודמת לכל מתחדש אמת הדבר ושאותה האפשרות צריכה נושא אבל זה יהיה על זה הנמצא הנה המיושב אשר כל מה שיתהוה ההווי יהיה בענינים הנשואים לא אל הנושאים שאמתת ההויה היא אל הצורה הנשואה בהמר ולעולם הנושא קודם מן הנשוא במציאות ועל כן תהיה אפשרות קודמת אל הנושא · אמנם אם הדבר על פי אמונתנו שהנושא עצמו הוא המתחדש אפשרות חדושו לאו זה דבר מחחיב שתהיה נשואה ואין שם דבר שתנשא בו האפשרות · ומה שיוציא החלוק כי כל דבר אם מחויב המציאות או נמנע המציאות או אפשר המציאות · ואם היה מחויב המציאות היה ראוי שיהיה נמצא תמיד · ואם היה נמנע לא היה ראוי שימצא · ואם היה אפשר אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא ואפשרותו אינה רק אצל הפועל אם יהיה נמצא מהעדר הגמור כי אין שם דבר קודם היותו שתהיה האפשרות נשואה בו · אמנם מה שנאמר שהאפשרות קודמת והקדימה היא בזמן והזמן הוא בתנועה וחייב זה תנועת הגלגל זה הדבר אינו נראה כן שהזמן אינו עצם התנועה ולא ג״כ שעור התנועה שהם הרגע והשעה והיום אבל הוא דבר חצוני מן התנועה מפני שאפשר שיש אל הגלגל ינענע בזמן או לא בזמן ואם יאמ׳ ינענע לא בזמן הוא שקר ואם יאמ׳ ינענע בזמן נמצא שהתנועה אינו עצם הזמן · וצריך לעיין כאן שלשה דברים אחרי בחינה האמתית היריעה והאמה שבה מודדין היריעה והמספר שמודדין בה האמה והנה האמה היא שעור הנועת הגלגל והמספר נשיא לשעורי תנועת הגלגל ונראה שיש דבר חצוני מן ההנועה שהתנועה משערת אותו ואלו נפסדה ההנועה הפסד אותו הדבר לא היה נראה אמנם על מהות אותו הדבר לא עמדנו ולא השגנוהו אמנם על היותו דבר חצוני מן התנועה והמספר בזה עמדנו · והפלוסופים עצמם נהבלבלו בזה עד שגאלינוס אמר שהוא ענין אלהי לא השגנוהו · דרך אחרת להם אמרו כי גוף השמים מצד שאין ההתהפכות בעצמו אינו לא הוה ולא נפסד · והמופת בזה כי ההויה וההפסד לא יהיו כי אם על דבר שנושא הנגדיים ויפסד נגד לנגדו והחמר הגלגל שאין בעצמו נגדיות מפני שאין לו נגד בתנועה כי כל מה שיש לו נגד בעצמו יש לו נגד בתנועה · וכיון שגוף השמים אין לו נגד בתנועה אין לו נגד בעצמו · הנה אינו הוה ולא נפסד וכח דבור זה באמרם לא הוה ולא נפסד יסבול שני פנים · אם שהרצון בו שאינו פושט צורה ולובש צורה · או שרצונו שאינו הוה מהעדר לא יפסד להעדר · ואמנם אם רצונו שאינו פושט צורה ולובש צורה מצד שאין בו ההתהפכות זה אמת כי ההויה וההפסד אינם כי אם מצד הנגדיות · ואם רצונו לקיים שאינו הוה מהעדר מצד שאין בו נגדיות זה המופת בטל בזה החמר השפל המשותף לארבע היסודות כי הנה הוא מקבל לנגדיים והודה עליו שאינו הוה ונפסד ורצונו

שאינו הוה מדבר ולא נפסד אל דבר כ״ש להיותו הוה מהעדר ונפסד אל
העדר • ואמנם כפי אמונתנו שהוא הוה מהעדר הגמור אין זה המופת
ר״ל צד הנגדיות עומד להכחיש אמונתנו • ואם תשתכל היטב יפתר שורש
זה המופת ר״ל שכל מה שיש לו נגד בעצמו יש לו נגד בתנועה עד
שנעמיד ההקש כי כל מה שאין לו נגד בתנועה אין לו נגד בעצמו מפני
שהמר ההקש אינו נאות לצורת ההקש מפני שראוי להיות הנגדיות מאודית
מכל צד ופנה בכלל האבות ואנחנו מצאנו הנגדיות בכלל האבות אינה
מאודית כגון נגדיות האש למים ואין תנועתם בתכלית הנגדיות • ומצאנו
הנגדיות מאודית ואינה בכלל האבות כגון יסוד האש והארץ מפני
שאבות אחת הכללם ותנועתם בתכלית הנגדיות • ראיה אחרת להם אמרו
כי החמר המשותף לארבעה היסודות אינו הוה ולא נפסד • והמופת שהחמר
היסודות במעלה הראשונה • והאבות במעלה השנית • והיסודות במעלה
השלישית • ואמנם החמר והאבות השלם מציאותם ביסודות ואין להם
בעצמם מציאות ר״ל על החמר לבדו ועל הצורה לבדה והנה כל הוה ממנו
יתהוה וכל נפסד אליו יפסד וכשללנו כלל הצורות עד הגיענו אל צורת
היסודות ישאר החמר רקני מן הצורה ואם היה החמר הוה היה ראוי
להיות לו צורה אחרת חוץ מן צורת היסודות שהיא אמתת ההויה
שההויה לא יהיה רק בצורה ואנחנו הנחנוהו חמר בלי צורה א״כ אינו הוה
ושרש ההקדמה הזאת עומד על ההקדמה האומרת כי הדבר לא יתהוה מלא
דבר רק מדבר וא״כ הדבר ההוה ההוה בעצם הדבר ההוה מדבר לא
יהיה כי אם כדבר ניסף על עצם הדבר ההוה שנשתנה מאבות לאבות
והיא הצורה • אמנם כפי האמונתנו שהחמר נמצא מהעדר הגמור במוחלט
לא יהיה שנוי מאבות לאבות ולא תהיה דרישה למציאות צורה נוספת
בחמר ראשון חוץ מן צורת היסודות לאמת היותו כי הוא עצמו נתהוה
מן ההעדר עם צורת היסודות • דרך אחרת להם בראיתם שלא יתהוה
דבר אלא מדבר ולא מכל אי זה דבר שיזדמן רק מדבר ידוע אמרו קל
והמר שלא ימצא מאין והטענה בצדם שהאין לכל הדברים ערך אחד
יש לו יהואיל והצורה עם החמר הרכבתם היא סבת המצא הנמצא ההיא
והצורה מקימת החמר במהותו ובמציאותו והיא מציאה מאין איך יהיה
משער הנמנע המצא החמר מאין שאם לא היה שם דבר נמצא מאין
היה כדבריו אלא אחר שמצאנו קצת דברים יצאו מן האין אל היש הוא
הדין לכלם :

פרק שביעי כל הראיות האלו שקדם זכרם המורות על קדמות העולם
אשר בטלנו אותם כולן נלקחות מטבע המציאות אמנם
ראיות אחרות לקחו מעצם השם להורות בקדמות העולם מפני שנראה
שאם נודה בחדוש העולם מצד האמנת חדוש העולם יעלו חסרונות בעצם
השם ואנחנו רוצים שיהיה אותו העצם שלם שאין למעלה ממנו במין

השלמות והוציאו ראיות אשר תשמע זכרם • אחת מהן אמרו כי הפועל אשר פעל פעולה אחר אשר לא פעל כבר קודם שיפעל היה פעל בכח ואחר שפעל יצא לפעל הנה כשהיה בכח ואחרי כן יצא לפעל יש לו שנוי • ההשובה יציאת הדבר מן הכח אל הפעל יאמר על שלשה פנים על הדבר הנפעל שהיה בכח ויצא לפעל ועל הדבר שבו יצא הנפעל לפעל • ועל הפועל בו שהיה פועל בכח ושב פועל בפעל • ויש לעיין על הנפעל ועל הפעל העדר הפעל מהם מצד שני ענינים אם שיהיה העדר הפועל מן הפעל מצד הסרון או מצד מונע • וכן נמי על הנפעל מצד הסרון או מצד מונע • אמנם על הנפעל ועל הדבר שבו יתפעל הדבר הנפעל כשהיה בכח ואחרי כן שבו לפעל ישיגם השנוי • אמנם הפעל אם יהיה תמנע הפעל ממנו מפני הסרון ענין או מצד מונע יהיה לו שנוי בעצמו • ואפשר שיהיה הפועל שלם בכל ענין אמנם יהיה המנע הפועל ממנו מצד הנפעל ואז לא יהיה בפועל יציאה מן הכח אל הפעל כי הפעל תמיד נאצל ממנו • והמשל בזה מצד הדברים הטבעיים איר השמש היה מאיר בכח ואחרי כן שב מאיר בפעל ואין בעצם השמש שנוי • אמנם המנע האור ממנו מפני מונע בדבר המקבל האור • ואב השם ית׳ שהוא שלם בעצמו אין לו שנוי בעצמו כשפעל אחר שלא פעל ואינו יציאה מן הכח אל הפעל ואין שנוי בעצמו • ואם יאמר אומר אמת המנע הפועל מן הנפעל באמרנו שהוא מצד חסרון או מצד מונע ראוי שלא יהיה שנוי בעצם הפועל השלם • אבל כשיהיה הדבר נעדר לגמרי אי זו מניעה תהיה מצד הנפעל עד שלא יהיה שנוי אל הפועל • יש להשיב אין דרישתנו ועיוננו עתה בסבת המנע הפועל מן הפועל אלא בעצם המנע הפועל שאינו שנוי אל הפועל בין שתהיה הסבה מן הנפעל בין שתהיה הסבה היוצאה מן הנפעל • ואם יקשה אדם ויאמר אמת הדבר אמנם כמו שנתבארה סבת מניעת הפועל מן הפועל השלם בהיות הנפעל נמצא שהוא מצד הסרון או מצד מונע ראוי שתבקש סבת מניעת הפועל מן הפועל השלם אל הדבר הנעדר אחרי שזה הנמצא נמצא מהעדר הגמור וקודם המצאו היה השם ית׳ לבדו ואין לו שום הסרון ולא מונע אלא הוא פועל שלם וכח הפועל נאצל תמיד ממנו על ענין אחד וערך הדבר הנמצא מהעדר אצל אותו הפועל השלם בכל העתים כאחד בשוה למה בעת זולת עת מפני שאין שם דבר נמצא יושכל בו העדר תנאי או הסרת מונע • יש להשיב שזה נמשך לפי רצונו ית׳ ר״ל המשך העדרו קודם המצאו על פי רצונו ית׳ והמצאו אחרי ההעדר גכ על פי רצונו • ויש על זה קושיא גדולה והיא כי בהיותו רוצה אחר שלא היה רוצה ונשתנה רצונו האין זה שנוי בעצם הרצון והנה יפול השנוי בעצמו ית׳ • יש להשיב שהרצון לא ישתנה בעצמו אלא מפני המביאים והמונעים שהמביאים יחדשו הרצון והמונעים יעמדו כנגד הרצון מפני שכל רצון מחדש לא יתחדש אלא מפני תכלית אחת יוצאת חוץ מעצם הרצון ובגלל אותה התכלית

יתחדש הרצון · אמנם כשלא יהיה אותו הרצון בגלל תכלית אחרת היה מעצם הרצון אין בעצם הרצון שנוי והנה רצון הנבדל אינו מפני תכלית יוצאת חוץ מעצם הרצון ואם כן רצונו אינו משתנה · אמנם יעלה מה שנשיב למי שישאל מהמשך העדר זאת המציאות זמן אין תכלית לו ואחרי כן נתהוה על הויו והעדרו כן רצה הנה כללנו העדרו והויו תחת רצון אחד שמרצונו היה המשך העדר זאת המציאות דמות זמן אין תכלית לו ואחרי כן שתצא לידי פעל · וכמו שאין מפני שנוי הידועים שנוי בדעתו ית׳ כן אין מפני שנוי הרצויים שנוי בעצם הרצון שהידועים נמשכים לידיעתו והרצויים לרצונו ולפי זאת הכונה תבטל השאלה בהיות הפועל שלם והדבר הנעדר ערך אחד אצל הפועל בכל העתים כאחד בשוה למה פעל עתה ולא פעל בעת אחרת מפני שתכלית השובתנו כך רצה וכך הסכימה חכמתו :

פרק שמיני

אחרי שבארנו כל הדרכים הנלקחים מטבע המציאות להורות בקדמות העולם ובטלנו קצתם והורינו על אפשרות קצתם יש לנו עוד לומר שאין ראוי לקחת מהנהגת מציאות הדבר התחלת איכות מציאותו · ומהדברים הטבעיים המתהוים אצלנו יש לנו להעמיד שלפי הנחת מציאותו ולפי התחלת איכות הויתו אדם שלא הורגל בהתחלת איכות הויתו על כל פנים מטבעו הנה המיושב היה מביא ראיות לסתור כלל אותו הספור עד שכמעט יהיה תופשו משער הנמנע · אנחנו נביא משל שאלו ראה אדם אחד עוף אחד ולא ידע שהעוף איך מתהוה וממה מתהוה וספר לו אדם איכות הויתו שבתוך הגוף יולד חלמון בשעור קטן אמור כמו חרדל ויש לו גידים ומושך מאותם הגידים ומתגדל עד שתגמר הביצה בשלש מחיצות חלמון והלבון והקרום ואחרי כן ייבשו הגידים והקרום הוא לח ובעת צאתו מתקרש כמו שאתה רואה ואחרי כן כשיזורר העוף עליו בזמן משוער בחמימות משוערת יצאו מטפת החלבון שבתוך החלמון שני גידים נגד הקרום ובהם יזון עד שיצוייר העוף בתוך הביצה ובהיותו כך כתום הבוא לו נשימה וימלא הנוצה אלו הראה אדם לו שזה העוף מתהוה מזו הביצה היה מתחיל לסתור ספור זאת ההגדה מטבעו הנח המיושב והיה מביא ראיות שזה החי אשר לא יוכל לעמד בלתי נשימת האויר שעה אחת איך יעמיד חי בתוך הקרום הסתום ובהיותו כך סתום איך יבאו לו החיים ואיך יתהוה מזה החלמון שכלו צורה אחרת כמו מים ממנו עצם וממנו בשר וממנו נוצה אי זה מצייר ציירו בתוך הקרום הסתום כל זה הספור יחל להכחיש מטבעו הנח המיושב כדמות זה נראים כלל המופתים הנלקחים מטבע המציאות לדעת מהנחת טבעו הנח המיושב ההתחלה מציאותו ולזה יאמר איפה היית ביסדי ארץ · ומה שיביא מהשם להורות שהעולם קדמון מפני שאם יאמינו שהעולם מחודש יעלו חסרונות בעצם השם ותהיה השובתנו כי אין דמיון בין עצמו לעצמנו ואין פעליו דומים לפעלינו וכשם שעצמו נבדל מעצמנו כן פעליו נבדלים

מפעליו אין בינהם דמיון בשום פנים יאיך נשוה פעלי לפעלו עד שיתחיב לו מצדם הלילה לו ופעליו כלם בנגיעה בין באמצעי בין בלי אמצעי ופעלי הנברל בלי נגיעה יאיך יהיה להם ענין אחד יהם אחד אמנם שם הפעלה יאמר על שניהם בשתוף השם יבד׃

פ״ק השיעי אחרי כלל ואת הדריעה בענין קדמות העולם יש לנו לעיין לפי צד בחינת הקדמות על דרך השלמה על אי זה צד העלה לנו מציאות האלוה ואיך יכון סדר כל המציאות שיהיה כדר משכל ונאמן המציאות בלי פתיחה כבר ידעת דעת מאמיני הקדמות לדעת מציאות האל ית׳ מצד תנועת הגלגל מפני שכל מתנועע צריך א׳ מניע ואי אפשר ללכת אל לא תכלית ומדרך הכרח יש לעמוד אצל מניע אחד ראשון הוא האלוה ידוע שכל תנועת העתקה שהיא מקומית בעצם המתנועע היא נחלקת לג׳ חלקים טבעית רצונית והכרחית וצד ההכרח אין דרך לתנועת השמים מפני שצד ההכרח מורה שהתנועה מחודשת ומאמין הקדמות לא כן ידמה ׃ ועוד שההכרח יהיה על צד הדיקה ומשיכה וזאת ההנעה תהיה גשמית ובהניע הגשם גשם אחר יתנועע גם הוא ואנחנו רוצים מניע בלתי מתנועע וזה יחייב שיהיה בלתי גשם לפי דעתם׃ ואם יהיה המניע בלתי גשם אין התנועה הכרחית ׃ ואי אפשר היות תנועתו טבעית מפני שכל טבע יש לו התחלה והיא המגעת הדבר עד שיגיע לאותה ההתחלה ובהגיע לאותה ההתחלה הפסק ותנועת הגלגל אינה נפסקת וזה מראה שאין תנועתו טבעית ׃ ועוד שתנועה טבעית תאמר בתנועה הישרה מפני שתנועה הישרה יש לה נגד ותנועה הסבובית אין לה נגד ולזה לא תהיה התנועה הסבובית מפני טבע ההתחלה טבעית ׃ ואם הדבר המתנועע לא יתנועע מפני הכרח או מפני טבע צריך להיות המתנועע ממנו מפני רצון והרצון לא יהיה כי אם לבעל נפש וכבר ידענו שבעל נפש יתנועע מפני הרגש או דמיון או ציור וכל המתנועע מפני דמיון או הרגש המניע היא גוף ויעמד המתנועע אחר שישיג המבוקש וידוע שמניע הגלגל איננו גוף מפני שאין הפסק לתנועת הגלגל וג״כ איננו מחליף את מקומו בתנועתו הסבובית כי מה שאליו יתנועע ממנו יתנועע נמצא שתנועתו בציור והציור הוא בשכל והשכל יצייר המצוייר ומפני חשק המצייר במצוייר יתנועע הגלגל שהגלגל יש לו ענינים נכבדים והם כדוריותו ונפשו ושכלו הרי הם שלשה ענינים בעצם והנה הוא מורכב מחמר וצורה וכבר ידעת הקדמה האומרת כי כל מורכב הוא אפשר המציאה וידעת הכרעת אבן רשד בדברי ארסטו שבמאמר אחד אומר שכל גוף מורכב מחמר וצורה ואם כן הוא אפשר המציאה מפני שמציאותו במציאות שני חלקיו ובכלל ג״כ גוף השמים׃ ואומר בן רשד שאם כן הוא אפשר המציאות בעצמו מצד הרכבתו ׃ ובן סינא השלים בזה אע״פ שנטה לסברה אחרת בצד החיוב שאמר שהחיוב הוא לשני פנים מחויב בבחינת עצמו ומחויב בבחינת כבתו ׃ ודבריו גלויי

הסתירה עם התבוננות · כיף דבר בן רשד עמד מה שאם היא מורכב
היא אפשר ואם היא אפשר אי אפשר בעת מן העתים שלא יצא
פועל וכבר בטלה הכונה בקדמות העולם אשר רצה ארסטו על פי הסדר
אשר לקח ממנו מציאות האלוה כי על פי איזו הסדר אשר יחייב היות
הגלגלים חיים הנה היא מודה היות הגלגל מורכב מחמר וצורה ואם היא
מורכב הנו אפשר בדעת בן רשד · ואם היא אפשר ראוי לו ההעדר ואם
ראוי לו ההעדר הנהו צריך לפועל אשר המציאו מהעדר כי כל נפסד
הוה ואם היא צריך לפועל כאשר קבל כח הפעלה ממנו בלי נגיעה כך
קבל כח התנועה בלי נגיעה אחרי שאיננו העצם איננו גוף ולא כח בגוף
והנהו יניע ולא יתנועע ואם כן בטל ההכרח אשר יביא להאמין שהגלגלים
חיים לפי הנחת קדמות העולם בהודאתו שהגלגל מורכב מחמר וצורה
מהקדמה האומרת כי כל גוף מורכב מחמר וצורה · ואל יקשה בעיניך
זה בהאמיננו כי היא מניע ולא יתנועע עם שלא יהיה המתנועע בעל
רצון כי הנה בן רשד ברצותו צד החיוב גזר אומר שהגלגל אינו מורכב
מחמר וצורה פן ילכד ברשת האפשר ואם כן הוא מאמין שאינם חיים
וכבר באר שיש כאן דרך לבאר מציאות המניע הראשון זולתי דרך
ארסטו · וממה שנתבאר כי המניע לגופי השמים היא צורה נוספת על
הגוף יראה כי הם מתנפשים בהכרח · ואם אינם חיים אין תנועתם
רצונית ועם כל זה האמין בן רשד כי מניעם לא יתנועע בהניעו אותם ·
ואמנם הבאת דבריו להעיר ממנו זהו שאיך עצר כח להאמין עם היות
תנועת השמים בלתי רצונית שמניעם לא יתנועע ואמנם זה כמו שינוס
מפני הארי ופגעו הדוב מפני שכלל תנועות ההעתקה הן על ג' הכונות
רצונית טבעית והכרחית · והטבע והרצון יורו שיש להם התחלה בעצם
המתנועע בה יתנועע ואם כן הוא מורכב והוא ירצה פשיטות גמורה
ולא נשאר אלא חלק ההכרח וצד ההכרח יורה שהוא בכונת
מכון הרשו ויהיו בתנועה על אי זה פנים שרצה ואמנם בהתנצלותו לפי
זאת הפנה להאמין שהגלגל נצחי ושלל ממנו ההרכבה ברצותו צד הקדמות
זה לא יישלם לו לעולם כי כל אלו הטענות הם כדי להחזיק הטענה
בלבד וכבר יבואוך ענינים בקצת פרקי זה המאמר שבהם יתבארו כל או
הענינים · ועל פי חייב אלו הטענות הנה בהאמיני גם כן שהוא גוף יתחייב
שיהיה לכחו חקר ותכלית · ובהאמיני שיהיה בעל נפש נפשו תתנועע במקרה
ועל כל פנים תנוח בהכרח ויותר גדול מזה כוכבי הגלגל שהם מתנועעים
תנועה חלקית והיא חלק ממה שבמקיפה · ובהיות הגלגל מתנועע תנועה תדירה
נמצא שהמניע התחתון העלה לזה המתנועע שיתנועע תמיד והוא בעצמו אפשר
התכלית ובזה מכבים מאמר ארסטו שהגלגל קבל התנועה מצורה זולתי
היולאנית נראה שהוא בעצמו אפשר ואם כי על כל פנים אי אפשר
שיעלה בדעת משכיל שאפשר המציאות בעצמו והמחויב המציאות לעצמו
שיהיו שניהם שוי המציאה ולא יקדם אחד לאחר ·

פרק עשירי מאחר שסלקנו טענות מאמיני הקדמות והורינו על חלשת
אמריהם ומופתיהם נחל לבאר המופתים המורים על
חדוש העולם ואלו הם · מופת א׳ · יש לך לדעת כי כל גוף מורכב
מחמר וצורה · המופת על זה ידענו כי החבור והפרוד שני נגדיים והחמר
מקבל שני הנגדיים ואי אפשר היות הדבר שמקבל החבור הוא בעצמו
סבת ההפרד אלא נאמר כי החבור מצד ענין אחר וההפרד מצד ענין אחד
וא״כ הגוף בעל שני ענינים והם החמר והצורה שההפרד יבוא מצד החמר
והחבור מצד הצורה · והנה הצורות הולכות ובאות בחמר מצד השנויים
הנראים בחמר עמדנו על זה שהצורות הוות ונפסדות ואין לך צורה נשואה
בחומר שתהיה נצחית גזרה שוה אפי׳ לגרמי הגלגלים · וידוע כי החמר
לא ימצא בלתי הצורה והצורה הוה וא״כ מה שיתחייב על הצורה יתחייב
על החמר שיהיה גם החמר הוה · ולשון חכמינו בזה כי כל דבר שלא
יתערה מדבר חדש יתחיב שיהיה חדש כמוהו וזה המופת מביא לחדוש
העולם · וצריך להורות מקום הספק שיספק בעל ריבנו בזה המופת ולהשיב
עליו להרחיק כל סותר כבר ידעת שהחמר תמיד פושט צורה ולובש צורה
ואין לנו חמר בלי צורה אמנם הצורות הן חוזרות הלילה בסבוב בזה
החמר ואין תכלית להן על צד בא זה אחר סור זה · הנה א״כ החמר
אין תכלית למציאותו ואנחנו לא כן נאמין מפני שכל צורה היה כבר קדם
לה ההעדר ואין לך צורה חמרית בלתי שקדם לה ההעדר ועם בא זאת
אחר סור זאת כלן נעצרות בשעור המספר וכל שעור הוא השגת הכמות
והמספר הוא ממין הכמות וא״כ המספר הוא בעל שעור וכל בעל שעור
יהיה נעצר ונגבל ויהיה לו תכלית למציאותו · ואם כל צורה נשואה
בחמר יש שעור למציאות עמידתה בחמר הנה כל הצורות שנשאו בחמרים
על צד בא זאת אחר סור זאת כלן נכללות בשעור המספר וכל דבר
שישוער יש תכלית למציאותו ואם החמר לא קדם למחויב התכלית גם
הוא יהיה חדש · ואם יטעון כי לא יתחיב התכלית במספר אלא בדברים
שהיו · יש להשיב שהתכלית יחויב במספר והמספר כולל דברים שנמצאו
ונעדרו והעד על זה משל אלף צורות שקדמו על זה החמר ונעדרו על
צד בא זאת אחר סור זאת כלן נכללות במספר · וכיון שהמספר
כוללם וכל מספר בעל שעור · וא״כ מציאות דברים על צד בא זה אחר
סור זה אין תכלית למספרם שקר · וידעת שחלקי הכמות שנים מתדבק
ומתפרק והמספר ממין המתפרק ואחר שהוא ממין המתפרק כולל הדבר
שהיה נמצא ונעדר והדבר הנמצא אין ספק בדבר · ואין לטעון שורת
שעור מחשבי שאין לו מציאות כיון כי כל מה שעבר כלל אותו המציאות
יבוא ג״כ תחת השעור שאם לא כן ימצא דבר שאין תכלית לו יותר ממה
שאין תכלית לו בשעור שנתחברו להוויות באלף שנים בבא זה אחר סור
זה ולדבר האחר נוספו · ולפי בחינת זה הענין שאמרנו בצורות ההולכות
ובאות בחמר יש לקחת מופת על חדוש תנועת השמים מפני שהשמים

בעל שעור מצד היותו גוף שאם כן המקרה הדבק בו גם הוא בעל
שעור ואם כן יש שעור להניעת השמים מצד השמים והנה התניעה נגבלת
ואם ההניעה נגבלת ומשוערת מפני שהגוף משוער השנות התניעה שהם
השעה והיום והשנה נגבלים כי כל דבר משוער אי אפשר שלא יהיה
נגבל ואחרי שהוא נגבל יש לו תכלית על צד בא זה אחר סור זה ·
ואם התנועה עצמה תהיה מחודשת מפני שהתחיב לה התכלית יבטל המופת
שלקח ארסטו לנצחות התנועה מצד התמדת התניעה · מופת ב׳ · ידוע
שכל גוף מורכב מחמר וצורה וההרכבה היא סבת המצא אותו הנמצא
ואילולי ההרכבה לא היה הנמצא נמצא שהרי חלקי המורכב לא ימצאו
כל אחד בפני עצמו זולתי המורכב מפני שמציאותו בבחינת כבתי שהיא
ההרכבה וכל אפשרי המציאות בעצמו הוא חדש ואם העולם בכללו הוא
חדש מפני שהוא מורכב מחמר וצורה ומי שנסתפק בגופי השמים שאינם
מורכבים מחמר וצורה נלחין מפני האמינו שהיא קדמון שאם יודה שהוא
מורכב בהכרח ילכד ברשת האפשר ואם יתקים שהוא אפשר יכשר שתצא
אפשרותו לידי פועל בעת מן העתים ונמצא שהיא מחודש · וזה הדבר
ר״ל הרכבת השמים מחמר וצורה נמצא בן סינא משלימי אמנם בן רשד
אינו משלימו אלא מכריע לדברי ארסטו על הקדמות שקיים שבהקדמה
אחת אמ׳ שכל גוף מורכב מחמר וצורה וכולל ג״כ גוף השמים ונראה
שהאפשרות בו מצואה ועוד אומר שגוף השמים אינו הוה ולא נפסד
ונראה שמאמריו סותרין זה את זה · ובן רשד מכריע בין שתי ההקדמות
ומקיים שגוף השמים אינו מורכב מחמר וצורה שלא תהיה אפשרות
מצואה בו וזה לא יושלם לו לעולם במופת שאם תהיה בריתו שלא
להאמין שאפשרות מצואה בו מה יעשה בהודאתו שהגלגל קבל התנועה
מצורה זולתי היולאנית מכלל שהוא בעצמו ואם נראה כבורח מואת
ההקדמה וכאלו אינו משלימה הלא באמרו על פי כונתו שהמנעע הראשון
הוא צורה לדבר מצוי בפעל הוא גוף השמים ואין הקמהה בו לא הקמתו
בה והוא גוף השמים המתנועע היעלה בדעת משכיל שאלו המלות מורות
ענין אחר זולתי מה שתורה הקדמה האומרת כי גוף השמים קבל התנועה
מצורה זולתי היולאנית וכמו מה שמחייב בגוף השמים אפשרות מאמרו
קבל התנועה מצורת זולתי היולאנית כך יתחיב האפשרות בגוף השמים ·
מאמרו אין לה בו הקמה אבל הקמתו בה ר״ל אין הקמת הצורה בגוף
השמים אבל הקמת גוף השמים בה ואין הבדל בין אלו שני המאמרים
רק חלוף המלות אמנם המענה אחד · ועוד מה יעשה על אפשרות
החלוק שכל גוף בעל רחקים ישיגם החלוק בהכרח בין בפעל בין בכח
בין באפשר והחלק שיפול בעצם השמים הוא ממין האפשר · ואם הרחיק
ההרכבה מגשם השמים מפני שאין בו שנוי מפני שהשנוי ראיה על
עולם השפל שהוא מורכב מחמר וצורה · יש להשיב אמת שמפני שמצאנו
גוף אחד מקבל שני נגדיים חבור והפרד דננו על היות הגוף מורכב מחמר

וצורה · וזאת הראיה עצמה מתקימת בעצם השמים מפני שיש לו מקום ויש לו שלשה רחקים ויפול בו החלוק באפשרות וכבר נתקים שאין לך גשם בלי צורה והנה כל גשם מורכב וההרכבה היא סבת מציאותו והוא אפשרי בעצמו ואם הוא אפשר בעצמו אינו מחויב המציאות וצריך אל מחדש שהרכיב הצורה בחמר והיא האל ית' המציאם מן ההעדר כיון שאין לכל אחד מציאות בפני עצמו והרכיבם · מופת ג' · ידוע שהמציאות מקרה קרה לנמצא ונמצא ואין המציאות עצם הנמצא שהרי יבקש הדבר במהותו אעפ"י שאינו נמצא מכלל המציאות היין מעצם הנמצא ואם המציאות מקרה ניסף על הגוף ידוע שכל מקרה נשוא על הגוף יהיה המקרה בעל תכלית לצד היות הגוף בעל הכלית · המופת על זה המים בטבעם הם קרים וכשיתחממו ויגיעו בתכלית החמימות הסור הקרירות הטבעית מכלל יש שעיר למציאותה וכן כשיונחו המים לפי טבעם ישובו לקרירותם הטבעית ותסור החמימות · וזה יורה שכל מקרה נשוא על הגוף יש לו שעור ואם המציאות על הגוף מקרה ניסף עליו הנה המקרה יהיה בעל שעור מצד היות הגוף בעל שעור ואם המציאות בעלת שעור לא ימצא גוף בלתי בעל שעיר והכלית למציאותו ונמצא שהוא הדש · מופת ד' · אחר שהמציאות הנשיאה בגוף החייב לה התכלית אי זה ערך ואי זה יחס יהיה בין מציאות שתחייב לה התכלית ובין מציאות שלא תחייב לה התכלית והיא מציאות האל ית' ושתהיינה שתי המציאות יחד שוות בלי שתקדם האחת על האחרת וזה מה שאי אפשר ·

פרק אחד עשר אחר שנתקים שהעולם חדש מתוך בחינת אלו המופתים שהקדמנו א"כ הוא צריך אל מחדש ואי אפשר היותו נמצא בלי מחדש אשר המציא את העולם מלא־דבר כי אי אפשר היות הדבר נמצא מעצמו אלא על כל פנים יש לו פועל ומחדש הוציאו מן ההעדר אל המציאות והוא האל ית' קדמון מחויב המציאות לעצמו כי אי אפשר היות גם הוא חדש כי ילך הדבר אל לא, תכלית וזה שקר · ואמנם המופתים הנלקחים מצד השגות העולם להורות למציאות השם ית' אלו הם · מופת א' · מפני השנוי המצוי בחמר עמדנו שהגוף מורכב מחמר וצורה · מפני שהחמר עצמו לא ישתנה כי הוא שומר גבולו ר"ל שלש רחקיו ועסוק המקום והמשוש ובכל אי זה שישתנה שומר גבולו · וא"כ השנוי ההוה בחמר יהיה מפני ענין נוסף על החמר והוא הצורה ובכל שנוי יקדם לו ההעדר ואילולי קדימת ההעדר לא היה השנוי הוה וזה ההווי אחרי שהיה בכח ואחרי כן יצא לפעל אי אפשר מבלי מוציא שהוציאו מן העדר אל הפעל ואי אפשר היות הדבר הנעדר הוא הפעל לעצמו כי אין יחס בדבר הנעדר אל המציאות · ועוד אי אפשר היות החמר הוא הפועל מפני שהחמר מקבל

לשנוי ואי אפשר הייתו מקבל ופועל ועוד שהדבר תמיד פועל בנגיעה
ואיך יפעל בדבר הנעדר ונגיעה לא תהיה בנעדר א״כ הוא צריך לפועל
זולתי החמר והצורה והיא האל ית׳ אשר הוציאו מן ההעדר אל המציאות
ולפי שירש זה המופת אחרי שהתנועה מורכבת ממה שכבר ממה שבפעל
כי כל מה שיגיע חלק מן התנועה יעדר חלק לפניו ואם הדבר כן צריך
אל מניע שמחדש התנועה ואי אפשר ללכת אל לא תכלית כי זה שקר
אלא לעמוד על עצם אחד הוא האלוה ית׳ ויתע׳ · מופת ב׳ · ידענו
שהחמר בכללו אחד מפני שאין לך חמר שלא יכללנו גבול אחד ואם
הדבר כן היה ראוי שיוחד כלו בצורה אחת וכיון שאנחנו רואים דברים
מחלפי הצורות ידענו שאין הנחת הצורות בחמרים מצד החמר רק מפני
כונת מכון ומיחד שיחד כל חמר בצורה שרצה שאלו לא היה מפני כונת
מכון ומיחד היה ראוי שיתכללו כלל החמרים בענין אחד וכיון שהם מתחלפים
ראיה על שיש מכון ומיחד וזה המופת כולל חומר ארבע היסודות שהם
במעלה אחת ובחמר הגלגלים ג״כ יתקים זה המופת מפני שכל גלגל
וגלגל מיוחד בצורתו ותנועתו וכוכביו וחמר הגלגלים כלם אחד מפני
שכלם מתנועעים בסבוב כמו שחמרי לארבע היסודות חמר אחד מפני
שכלם מתנועעים בתנועה ישרה · וזה מורה על שיש מכון ומיחד כל גלגל
וגלגל במה שהוא נמצא עליו שמהם יש ממהר התנועה ומהם יש מאחר
התנועה ומהם יש בכוכבים רבים ומהם יש בכוכב אחד ומהם למעלה
ומהם למטה והכוכבים מהם גדולים ומהם קטנים מהם זוהרים ומהם
בלתי זוהרים והם הקועים בגלגלים ומתנועעים תנועה חלקית שאין התנועה
מקימת בעצם הכוכב רק בעצם הגלגל והגלגל בתואר אחד והכוכב בתואר
אחד וחמר הכל אחד אע״פ שיש אומרים שהגלגל עם הכוכב חלוקי
החמרים מצד שזה מתנועע בעצם וזה מתנועע במקרה זה יהיה מורה
לפליאות המכון שתקע חמר בחמר בלתי דומה וכל מה שהצענו מורה
שיש מכון ומיחד הוא האל ית׳ שכון ויחד כל זה נמצא על אי זה פנים
שרצה · מופת ג׳ · כיון שאנחנו רואים נמצאים בעולם החלוקה
כהם הוציאנו לג׳ חלקים אם שיהיו כלם חדשים או כלם קדמונים
או מקצתו קדמון ומקצתו חדש · ואמנם החלק הראשון שיהיו כלם חדשים
זה אי אפשר מפני שכל חדש יצטרך אל מחדש ואם יהיה גם הוא חדש
ילך הדבר אל לא תכלית וזה שקר ועוד שכל חדש יהיה ג״כ נפסד א״כ
יהיו כל הנמצאים נפסדים ולא יהיה נמצא אחד בעולם · ואמנם החלק
השני שיהיו כלם קדמונים אי אפשר כי אנחנו רואים דברים חדשים ·
ונשאר החלק השני שיהיה מקצתו חדש ומקצתו קדמון · אמנם בחלק
החדש יש לנו לכלול חדוש העולם בכללו במה שהשגנוהו מדין החקירה
והחלק שהוא קדמון הוא האל ית׳ אשר המציא את העולם מאפס ·
אמנם חכמי התשיה משער החקירה פלפלו כיון שהשיגו חדוש העולם
במופת באי זה ענין הוא אמתת החדוש · מהם אמרו כי לא היעל

בחדוש העולם כי אם המציאות הואיל והמציאות היא מקרה קרה לנמצא
על כל פנים צריכה אל נושא לקבל המציאות ולעולם הנושא קודם מן
הנשוא ונפש הדבר שנושא המציאות הוא באפס ועל כן חלקו הדבר לׄ
מצוא ואפוס ואׄכ נפשית הדברים הם באפס והנפשית ההם אינם מפעולת
פועל ואינו מועיל בהם כי אם המציאות · והטוענים אומרים כי אי אפשר
מפני זאת ההתליה לקים נפש הדבר באפס שהרי כשנשלול היות שני
לו ית׳ והשלילה היא משפט ויתחיב לו היות ית׳ שני באפס וזה לא יתכן
ועל כן אומר החכם רבי׳ ישועה נׄנ בבראשית רבה ולכן נתהיבה
העמידה בקיום האפוס וכונתם שנפש הדבר היא הנברא הרצין בו כי
הוא יברא הדבר על דרך ההחלה ויש להבין כי אשר האמינו בקיום
האפוס להצם העיון להין גדול מפני שמצאו ענינים מוכרחים לעצמם אי
אפשר השתנותם מפני שהיא מן הנמנע כגון ההפך העצם מקרה והמקרה
עצם או התקבץ שני הפכים בנושא אחד ברגע אחד והואיל והם מוכרחים
לעצמם אינם מפעלת פועל ולכן נתחיבו להאמין בקיום דברים באפס ·
ואמנם האומרים כי נפשית הדברים הם הברואים על דרך ההחלה והם
בעשה יש לו להשלים בהפוך המקרה עצם והעצם מקרה או התקבץ שני
הפכים בנושא אחד ברגע אחד שלפי כונתם לא יכחיר זה לזה כי אם
בפעולת פועל ובכונת מכון ואם לא ירצה לא יסתרנו ונראה כי לא יהיה
ההפסד מפני שיפסד נגד לנגדו אׄא לפי רצון הפועל יהיה ההפסד ואמונתם
כי ההעדר אינו מאוסר פועל מביאם ההכרת ההאמין כי הפועל יכתים
בנותר ומפני עמידתו מלפעול יבא ההפסד · ואולם דברי אלו רחוקים מן
האמת כפי שיורה המורגש שהרי אנחנו רואים דברים ישארו ודברים
לא ישארו בהכרח וזה ההכרת אינו מפעולת פועל מכלל שהפועל לא
יכתים בנותר · ועוד ראינו שמקרה יכחיר מקרה ואם הפועל מכתים
בנותר לא היה ראוי שיסתרנו ושלא יפסד דבר אלא לנגדו אבל היה ראוי
שיפסד דבר בלי כחושו וזה העיון להצם להאמין על מציאות מקרה לא
בנושא ולפי זאת הכונה צודק מאמר הפלוסוף כי העצם אין לו נגד ולכן
לא יקרנו ההפסד ולכן אין להאמין כשנראה דבר שיתהוה ואין לו נגד
שיתחיב עליו ההפסד אבל ההפסד יהיה עליו אפשרי כשיורה עליו מורהׄ
בהפסדו יברא עליו מקרה הכליון לא בנושא ועשו ההעדר קיום עד כאן
הגיע עיונם אכן כשלא יורה עליו מורה בהפסדו יהיה המשך קיומו כל
ימי העולם סוף המאמר במציאות המקרים וחלוקיהם דעת מעתולה יוהר
נמשכת להקש השכל ועל כן נמשכו חכמינו עׄה אחרי זאת הדעת · ויש
לך לדעת כי כלל חכמי הדעת לפי שעינתי בספר היחוד האמינו בקיום
האפוס ואולם תמהתי לדברי הרב רבי ישועה נׄנ אשר אמ׳ ולכן נתהיבה
העמידה בקיום האפוס כי כל ענין אשר האמינוהו כל אחת מן הדעות
לא אמרוהו באשר נודמן לולי שלחצהו העיון ·

פרק שנים עשר ראוי לנו שנודה למי שהועיל לנו אלו העצות הוא
יתׄ כשרצה להשלימנו על ידי תורותיו המעשיות
אשר לא יתאמתו אלא אחרי התאמת דעות שכליות ר״ל לאמת הנבואה
על ידי אמונת ההשגחה שהיא חכמה אלהית ולא התקיים ההשגחה
האלהית אׄא בקיום חדוש העולם ועל כן החלה התורה המאירה על ידי
משה רבי׳ בראשית ברא אלהים • מכאן יש להבין שאמונת מציאות
האל יתׄ תתקים על ידי אמונת חדוש העולם • ואברהם אבינו ע״ה
ראש המאמינים מעיר לעור כשגדל בין הכופרים הם אומות הצבא שהיו
מאמינים בקדמות העולם והיו מאמינים שהשמים היא האלוה ואברהם
אבינו ע״ה יצא מכללם ויחד את השם והאמין בחדוש העולם ומצד חדוש
העולם לקח מציאות האלוה באמרו ברוך אל עליון קונה שמים וארץ •
ואעׄפ שמלת קנין לא תורה על המציא יש מאין תורה על שהם כעבדים
לפני האדון • והוא המנהיג אותם בעבור שהכפירה הנגלית בטענותיהם
היא בשומם הגלגל היא האלוה אמ׳ טענה נגלית לבטל אמריהם שהם
כעבדים לפני האדון וכי יש להם התחלה ראשונה על כן אמ׳ מלת קנין
ובאמת שאברהם אבינו ע״ה קדם כן מאמר משה ע״ה שהוא בראשית
ברא אשר הוא מאמר נבואי ואי אפשר היות אברהם מקבל ממנו וגם
לא קדם ממנו שום נביא להורות בזה עד שיהיה אברהם מקבל ממנו
שאם היה כן היה נודע מצד ההגדה וגם אי אפשר שהיה אברהם
בנבואתו מודה בזה בלי הוראה שכלית כי לא יותן בזה ועוד כי קודם
שיתנבא הורה בחדוש העולם • ועוד מה היה טוען לבעל ריבו בלתי
מופתי השכל • והנה אחרי שהכיר מציאות האל שפעה עליו הנבואה
ומציאות השם לקחה מחדוש העולם • ואם היה מקבל כן קבלתו לא
היתה מספקת לטעון לבעלי ריבו כי לא היו דבריו יותר אמתיים מאמריהם
מצד הטענה בלבד • ואי אפשר היות אברהם מקבל ממורה הורהו
חדוש העולם במופת השכל כי החוי שיותן אברהם היה ראוי שיותן
אותו שקבל אברהם ממנו אעׄפ שיש לומר כי הדבר האמתי אי אפשר
שיסבלוהו כל אנשי העולם כמו שהועד קודם בוא זמן אברהם • אמנם
לא היה אחד מהם מפרסם החלוקה עם אנשי דורו אלא במפרסם היה
נכלל עם אמונתם עד שבא אברהם אבי׳ ע״ה והלך עמהם ומסר עצמו
לסכנה באהבת השם וזהו טעם לזרע אברהם אוהבי וזהו האהוב הנאמן
שיסבול הזק בעבור אהובו כמפורש אשר הוצאתיך מאור כשדים ובכל
מקום שהיה הולך היה מעיר דעות בני אדם אל יחוד השם כמו שאמר
ואת הנפש אשר עשו בחרן • ויקרא בשם ה׳ אׄ עולם • ולכן הותן בטובות
שיעד לו השם לזרעו אחריו מה שלא זכה אדם אחריו זולתו • ומכל זאת
ההצעה שאברהם אבינו ע״ה הורה למציאות האל יתׄ במופת שלקח מצד
חדוש העולם אחרי עיון השכל וזה מורה שיש מדרך השכל מופת על
חדוש העולם וראוי לנו קהל המיחדים שנודה לו ונמשך אחרי דעתו

להורות לחדוש העולם לדעת מציאות האלוה בֹה כמו שהותן עֹה במאמר הנבואה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת בֹאוֹדֹי וגו׳ ·
רבים יתמהו על חשק אברהם להיות לו זרע הלא ידעו כי כל זה לאהבת השם שכן נאמר זרע אברהם אוהבי כדי למסור להם יחודו במושכל ובמקובל להתפשט ידיעתו כל ימי עולם בקיום זרעו וזהו כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו · וידוע כי ישראל כשסכלו למציאות האלוה והיו הנביאים עֹה מעירים אותם למציאות האלוה לא תמצא שהיו מעירים אותם רק מצד חדוש העולם כנראה מן מאמר ישעיה עֹה באמרו שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה · ומלת בריאה הורה על המצא יש מאין אעֹפ שנמצאת על המצא יש מיש כמו ויברא אלהים את האדם · יש חכם גדול שהורה שהוא גֹכ על המצא יש מאין והוא רמז על הצורה הנוספת שהיא נמצאת מהעדר · ובא מאמר הנביא כדרך שאלה באמרו מי ברא אלה כנראה שאין ספק על היותם ברואים אמנם היתה ההערה על הממציא ועל זה השיב המוציא במספר צבאם פן יעלה על הדעת שהוא זולתו · ולא תכון הכונה על כדר זאת ההצעה אמנם הראוי לכבור שאמתת הכונה היתה בעבור להורות שהם ברואים ובהכרח תעלה לנו מציאות האלוה והיה טוען זה הנביא כנגד אותן הדעות שהיו מודים בקדמות העולם והיו אומרים אי אפשר שיהיה להם מחדש שהרי הראה כלל אותה הפרשה סובבת על זאת הנקודה באמרו מי מדד בשעלו מים טען הנביא ואמר יש לכם להבין שהם חדשים וצריכים למי שיחדשם והעירם למקום השקפת עיון במופת שכלי ואמר כיון שהם צריכים מסדר ומנהיג על צד כונה ויחוד זה המראה שהם חדשים וצריכים אל מחדש כאמרו המוציא במספר צבאם ותכלית הכונה הוא על תנועת הגלגל בהיות קצתם ממהר התנועה וקצתם מאחר התנועה ומהם מתנועעים ממזרח למערב ומהם ממערב למזרח וכיוצא באלו הנתלים על ענין התנועה והתנועה אינה נגלית רק על ידי צבא השמים על כן תלה הענין בצבא השמים · ונשוב לעניננו והוא שאלו לא היה נודע חדוש העולם מצד השכל לא היה ראוי להָעיר על צד התשובה בראיה שכלית באמרו המוציא במספר צבאם · ועוד שאלו לא היה נודע הדוש העולם מצד השכל אלא על דרך קבלת הפה שהורה בהחדוש העולם הוא המורה למציאות האלוה ולא היה ראוי להביא קצת מאמריו ראיה לקצתם הנה נכח מצד אלו המאמרים שיש מופת בחדוש העולם מעיון השכל · ברוך השם אשר האיר עיני לבבנו על ידי נביאנו עצות מרחוק אמונה אומן · ועוד לפי דרכי ההקש בחכמת ההגיון זה נמנע רֹל שיודע חדוש העולם ממאמר הנביא מפני שההקש יתחלק אל מה שנקרא התחברותיי ואל מה שנקרא השנאיי · אמנם ההתחברותיי הוא שתוכללנה שתי גזרות שיש ביניהם שהוף בגבול אחד מפני שכל גזרה מורכבת משני גבולים נושא ונשוא ואֹכ אותו הגבול שיהיה שהוף בין שתי הגזרות נקרא הקו האמצעי ואם כן נמצאו שלשה קוים גבולים בשתי

הגזרות והתולדה שתבא מאלו שתי הגזרות היא מפני גבול האמצעי והתולדה ג"כ תהא מורכבת משני גבולים נישא ונשוא והנישא בתולדה יהיה גבול קטן והנשיא בתולדה יהיה גבול גדול ומה שתביא אל התולדה יקרא גבול האמצעי · המשל בו כל אדם חי וכל חי מרגיש · כל אדם חי הקדמה קטנה וכל חי מרגיש הקדמה גדולה אם כן כל אדם מרגיש התולדה מפני ששתף בין האדם והמרגיש גבול החי והנה יקרא האדם גבול קטן והמרגיש גבול גדול והחי גבול אמצעי · ואמנם אלו שלשה הגבולים שמהם התרכבנה הגזרות ותבאנה התולדות יתגלגלו לארבע תמונות ואלו הן שיהיה הקו האמצעי נושא לשתי הקצוות · או שיהיה נשוא לשתי הקצוות · או שיהיה הקו האמצעי נשוא על גבול הקטן נושא לגבול הגדול · או שיהיה הקו האמצעי נושא לגבול הקטן נשוא על גבול הגדול · והנה נחוק אלו ארבע התמונות על ארבע צורות ·



והנה השלש תמונות תלדנה · ויבא מהם הקש אמתי כאשר נתבארו בחכמת ההגיון · אמנם התמונה הרביעית שיהיה הקו האמצעי נושא לגבול הקטן ונשוא לגדול זה הכל ואינו עולה במחשבה מפני שגבול הגדול בטבע שיהיה נשוא על גבול הקטן ואם נשוא הגדול יהיה נושא לקטן נמצא הקטן נשוא לנשואו ונושא לנושאו וגם הקו האמצעי נשוא לנשואו ונושא לנושאו ונמצא שהוא נושא את עצמו · ואמנם זה אשר אנחנו בשבילו ר"ל חדוש העולם ומציאות השם ומאמר הנביא אלו שלשה גבולים אם תבחין אותם בכל שלשת מיני הצורות תמצאם אמתיים ויולד מהם הקש אמתי · אמנם לפי הצורה הרביעית אם נשים הגבול הקטן חדוש העולם והקו האמצעי מאמר הנביא וגבול הגדול מציאות השם שהחדוש העולם מתאמת במאמר הנביא ומאמר הנביא מתאמת לפי אמונת מציאות השם ומציאות האל תודע מחדוש העולם נמצא שהדבר נודע מעצמו ואין יסוד לו לעלות ממנו יסוד אמתי וזה מה שאי אפשר :

פרק שלשה עשר ואולם עשית הנפלאות כנראה מדין השכל כתובעים לחדוש העולם מפני שמאמין הקדמות

לא יודה בשנוי הטבע ואולם אם ישתנה טבע מטבעי העולם יורה שהעולם מחודש ונמצא בכונת מכוון הלא הראה כשרצה השם יתעלה להשלימנו בידיעת חדוש העולם לעמוד כנגד דעות המאמינים בקדמות העולם וכי הגלגל הוא האלוה לא היה כי אם על ידי עשית הנפלאות שנעשו במצרים שהם בחדוש העולם והנה מדרך פשעם לקו ובן פתח בעשרת הדברות אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר אשר בראתי שמים וארץ · שיציאת מצרים כבריאת העולם · אמנם עלינו הקש מופתי לבריאת העולם אכן מה שיש להבין כי מיני ההקש בחכמת ההגיון הם לה' מינים · הקש מופתי · והקש האחור · והקש המפרע · והקש ההמשל ויקרא מופת החפושי . והקש ההרכבה · והקש המופתי הוא שימצא הגבול הגדול בקטן בכח האמצעי · והקש החפושי שימצא הגדול באמצעי בכח הקטן · ואולם להאמין חדוש העולם מפני עשית הנפלאות הוא מזה המין היאך ראית בית אחד מחודש ואמרנו שהוא מחודש מפני שהוא מצוייר והנה השיאנו החדוש על הציור מפני חדוש הבית והנה החדוש גבול גדול והציור גבול אמצעי והבית גבול קטן · ובעלי הטענות הייבו ארבע טענות לבטל שלא יהיה ההדוש נשוא על הציור מפני הבית שנתחדש כי אפשר שנתחדש מפני דבר אחר לא מפני הציור והנה החלישו זה המופת מהיות הקש אמתי · אמנם בשביל ההמון להטיב העיון להם יאות שילקח ממנו מופת · ומה שאמר החכם רבי' יוסף נ"נ כי ידיעת קיום הדבר פרח על תומתו ואולם כשיפול האות נדע אותו בברור וטען הטוען כי מן האליל שיורע הפרח בברור והעקר בראיה וטען החכם רבי' מנחם אמת כי ידיעת קיום הדבר פרח על הומהו אמנם אינו על דרך משלח כי אם בשער הראיה · אמנם

כשנדע פרימת קיום פרימת מנהג אחד מוסגל בברור כשיהיה קיומו בברור כן יהיה עקרו שהוא ידיעת תומתו בברור וטען כי מי שנכנס עליו הספק בקיום האות בברור הוא בעבור שאינם מודים באפשרותו מעיון השכל כי אומרים משער הנמנע להשתנות מנהג מטבעי העולם על כן כשרואים אות עוצרים עצורים שהאות יעשה על דרך טבע או שהאדם יעשה אותו ברפואה ידע אותה · והנה החכם הבדיל מעלת העיון שהוא בדרך מופתי השכל מהשגת ההרגש · אמנם זה יהיה על דרך החנוך לעלות מהשגת עשית הנפלאות למעלת המושכל והם על דרך הלאוט · וכן פתח המשורר ואמר אודה ה׳ בכל לבב בסוד ישרים ועדה · ואמ׳ בכל לבב ושם לב הנזכר בזה השאלה על השכל והוא שם משותף ובעבור היות הלב התחלה למשכן השכל נקרא השכל לב וטעם בכל לבב שאין דעתי מסופקת במציאותו עד שתהיה דעתי חלוקה במציאתו אבל אני מאמין ומודה מציאותו ית׳ בכל לבב · ואמר בסוד ישרים ועדה הטעם בסוד ישרים ובסוד עדה ובאמרו בסוד ישרים בו במופתי העיון הנודעים בסוד ישרים לאמת מציאותו · ואמר ועדה ר״ל לדרך שמאמינים המון העם מציאותו ית׳ · ואחר כן החל לבאר מאי זה דרך ילקחו מופתי העיון למציאותו ית׳ שהם סוד ישרים · ומאי זה דרך ילקחו דרכי הלמוד למציאותו ית׳ שהם סוד העדה · ואמ׳ גדולים מעשי ה׳ דרושים לכל חפציהם · כלל שני המינים אשר תלקחנה מהם שתי הדעות באמרו מעשי ה׳ ואחר כן הבדיל כל אחד משני מיני המעשים ר״ל המעשים אשר ילקחו מהם מופתי העיון שהם סוד ישרים · ואמ׳ הוד והדר פעלו וצדקתו עומדת לעד · כלל בזה הפסוק ג׳ חלקי המציאות · במלת הוד רצה מציאות המלאכים · ובמלת הדר ענין תכונת הגלגלים · ובמלת וצדקתו עומדת לעד רצה עולם ההויה וההפסד · כאשר הרחיב נקבי המשכית אשר על תפוח הזהב זה הטעם באלו המלות במזמור ה׳ אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת · ואמ׳ עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה · וטעם אלו המלות הרמיזם בחתימת המזמור קודם באמרו ברכו ה׳ מלאכיו גבורי כח עושה דברו · הנרצה במלת הוד · ואמ׳ ברכו ה׳ כל צבאיו הנרצה במלת הדר · ואמ׳ ברכו ה׳ כל מעשיו הנרצה באמרו עוטה אור כשלמה · והני שני המזמורים כאחד אלא הבדילם המחבר ע״ה להעלים ענין אשר כון לבאר מה שלא בארו משה רבי׳ ע״ה והוא שמשה ע״ה במעשה בראשית לא הורה למציאות המלאכים ודוד ע״ה כון להעיר בענין מציאות המלאכים ועל כן הבדיל המזמור להעלים הענין · ואולם היות מאמר וצדקתו עומדת לעד מרמיז לעולם ההויה וההפסד יאות לכונה שמלת צדקה הורה על כפל הברכה והוא בעבור שהשם המציא העולם השפל ועם היותו הוה ונפסד השם ית׳ מתמיד מציאותו ומקימו על ידי ההויה וההפסד · והנה מתוך בחנת שלשה חלקי המציאות ילקחו המופתים לידיעת השם ית׳ ודבר ידוע כי אין בנמצאים כי אם השם ומעשיו ומצד מעשיו נדעהו ומתוך עיון

מעשיו נדע אי זה דבר יחויב לו ואי זה דבר ירוחק ממנו וזהו סוד ישרים׃
ואולם כבוד עדה אמר זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה׳ ר״ל ידיעה השם
אשר הלקח מעשית הנפלאות כגון המופתים שנעשו בארץ מצרים :

פרק ארבעה עשר אחרי שהעירונו למציאות שלשה חלקי המציאות
וידענו כי שני חלקי המציאות ר״ל עולם האמצעי
ועולם השפל אמת מציאותם ההרגש ומחקירת המדע ידענו חדושם אחרי
שהבינונו כי הם אפשרי המציאה אכן העולם העליון לא ישיגנו ההרגש
אכן השכל אמת מציאותו ולא נאמין במציאותו מפני שהורו בו דברי
הנבואה כאשר זה נודע בכמה מקומות כמו שנבאר ולכן צריכים אנחנו
להורות דרכי העיון לפי הלוק הדעות אשר אמתו מציאותם מן השכל ׃
ונאמר כי דעות הפלוסופים אשר אמתו מציאות שכלים נבדלים מדין
השכל דרך המופת זהו מצד נצחות התנועה אשר אי אפשר מאשר
המתנועע גוף בעל הכליה להתנועע תנועה נצחית בלתי בעלה תכלית ׃
ותנועה השמים התדירית הורית אותם על מציאית שכלים הנבדלים שהם
הוא שאפשר שתבוא מצדם ומאתם זאת ההנועה התמידית עד שהוציא
להם העיון ד׳ סבות להנועה התדירה ואלו הם כדוריתו ונפשו ושכלו
והשוקתו כאשר הכריח להם המופת בלי לכת אל השתלשלות ממניע
למניע אל לא הכליה אלא לעמד אצל מניע אחד אשר יניע ולא יתנועע
ואם המנענע לגוף השמים אינו מתנועע כלל הלכך ברור כי הוא מנענע
כמו שינענע הדבר הנחמד המושכל כי הנחמד והחשוק ינענע ולא
יתנועע ׃ וראש החמוד שבגופי השמים הוא הציור בשכל בהכרח לפי
שלא יצא ציור החמוד מג׳ דרכים אם הציור בהרגש או הדמיון או
הציור בשכל או בטבע והנחמד מפני הרגש או הטבע הוא גוף והמופת
הורה שזה הנחמד אינו גוף כי המתנועע אליו יעמד אחר ההשגה על
כן נשאר להיות זה החמוד הוא ציור בשכל והמצויר בשכל הוא שכל ׃
ואולם החכם ר׳ משה הורה כי סבות התנועה אשר באר הפלוסוף הם
טענות שלא בא עליהן מופת אלא הם הראויות מפני שהם מועטות ספק
ויותר הולכות על סדר ׃ וכבר ידעת במה שהבאתי הכרעת בן רשד לדבר
ארסטו מהיות גוף השמים מורכב מחמר וצורה והביא בהיות דבריו
סיהרין זה את זה שפעם אומר כי אין בו אפשרות כלל וצריך שלא
המצא בו הרכבה כלל וזה סותר למה שנאמר כי כל גוף מורכב מחמר
וצורה ועוד חוזר ואומר שגוף השמים מחמר וצורה לפי שהשרש שבנה
על אי זה צד יהיה מתנועע הנועה נצחית מפני שהם היים בעלי שכל
ומציירים ׃ ובארנו שבן רשד הכריע לדברי בן סינא אשר הככים כי
הוא מחמר וצורה ואמר כי מחוייבי המציאות ב׳ מינים מחויב בבחינת
עצמו ומחויב בבחינת סבתו ׃ ואם גוף השמים מורכב מחמר וצורה יהיה
אפשרי בבחינת עצמו ומחויב בבחינת סבתו ׃ ובן רשד לא השלים לכל

זה אלא הוא מתנצל להסכים שהאפשרי בעצמו ישוב נצחי והורה שאם המצא צורה היולאנית נצחית לא תעלה מציאות מנענע אינו בבעל היולי ופסק שאם לא נציע להיות גוף השמים פשוט בלי הרכבה וכי שם גוף נאמר עליו בשתוף וגזר שהוא נושא לבד זך ונקי לא גוף ולא חמרי ואמר שאם לא כן לא יתבאר לנו מופת אמתי על מציאות המנענע הראשון בזולת גולם כלל ונראה שעיון זה רחוק מעיון בן סינא שדעתו שיש כאן דרך לבאר מציאות המנענע הראשון זולתי דרך ארסטו אך ממה שנתבאר כי המנענע לגופי השמים הוא צורה נוספת על הגוף יראה כי הם חיים והבאתי זה לבאר כי סבות התנועה אשר נתבארו לפי כונת ארסטו אשר מהם הוצא מציאות שכלים נבדלים לא הידו בהם חכמי העיון · עוד עם ההוראה באלו הסבות מציאות שכלים הוציאום על זה הדרך אם שיהיה הנפרד אחד אשר כל הגלגלים יתנועעו אליו והוא האלוה ית׳ · אלא מצד שאין כל הגלגלים מתנועעים תנועה אחת מיוחדת אלא הם חלוקים בתנועתם מהם ממזרח למערב ומהם ממערב למזרח · אע״פ שנמצא קרוב לזמן שימצא הכונה היות כל הגלגלים מתנועעים ממזרח למערב שנתן לכל גלגל וגלגל שני סדנין זולתי סדני הגלגל העליון · ומהם ממהרים התנועה ומהם מאחרים התנועה והם משוני הסדר שימצא ממהר למעלה מן המאחר · ומאחר למעלה מן הממהר · אמר על כל פנים סבת ההחלף כל זה ואע״פ שיכללם כלם תנועה הסבובית יתחייב לפי זה העיון הטבעי שיאמין שהענין אשר יציירהו זה הגלגל עד שיתנועע התנועה הממהרת ביום אחד בלתי הענין אשר יציירהו הגלגל אשר יתנועע תנועה אחת בשלשים שנה וגזר גורה שיש שכלים נפרדים ואי אפשר שיהיה מספרם בלי תכלית כי אחר שרבוי אינו כי אם מצד היות עלות ועלולים שקר ללכת אל לא תכלית והסכים היות השכלים הנבדלים כמספר הגלגלים כל גלגל יכסוף לשכל ההוא שהוא חשוקו אשר הוא התחלתו והוא מניעו זאת התנועה המיוחדת בו והשכל ההוא הוא מניע הגלגל ההוא וגזר בגזרה היות מספר השכלים הנבדלים כמספר הגלגלים עד שדקדק בעל ההכונה ואמר שמספר הגלגלים הם תשעה · שבעה כוכבי לכת שהם הנכ״ שצ״ם וגלגל המזלות וגלגל ערבות · אע״פ בן רשד לא האמין למציאות גלגל בלי כוכב · ומהם אמרו שהם עשרה גלגלים בשימם גלגל הכוכבים הקיימים זולתי גלגל המזלות סוף דבר הענין המוסכם שהם תשעה גלגלים ואם כן הם תשעה שכלים והעשירי הוא נותן הצורות לעולם השפל שהוא עולם ההויה וההפסד מפני שהצורה נפעלת לא בנגיעה והפעולה בלי נגיעה היא פעולת הנבדל כי נותן הצורה צורה עד כאן הביא להם העיון לפי הסדר הראוי לפי דעתם להוציא מציאות שכלים נבדלים · והרחיק החכם ר׳ משה היות מנענע הגלגל העליון הוא האלוה מפני שנשתתף בהנעת הגלגלים עם האחרים ויתחייב להיות האלוה חוץ מן הכלל שמניעים הגלגלים ·

אמנם ארסטו השיב על מי שסבר כי העלה הראשונה אינו מנענע הגלגל הראשון המתנועע התנועה היומית · ועם היות ציורים רבים אי אפשר המנות הנבדל רק מצד היות עלות ועלולים ושקר ללכת אל לא תכלית אבל חוב לעמוד אצל מנענע אחד הוא האלוה · אכן לפי דעת אשר לא יסכים היות תנועת הגלגל מפני צורה נוספת על הגוף הנה לא יאמין שהם מתנועעים מפני השוקה ואיך יוציא מציאות שכלים נבדלים · יש להשיב כמו שלא הספיק לאותם המאמינים שהגלגל חי ויתנועע מפני השוקת המצויר היות לכל הגלגלים מצויר אחד ויהיה הוא האלוה אלא מפני חלוף תנועותיהם שם לכל גלגל מצויר הגלגל האחר זולתי מצויר הגלגל האחר והוציא שכלים נבדלים · כן אם האמין שהגלגלים לא יתנועעו תנועה רצונית אע"פ שיאות להאמין שכלם יניעם מנענע אחד הוא האלוה · הכונה הראויה שהדעת נוטה בה הוא להאמין שרבוי המתנענעים לפי חלוף תנועותיהם ראוי להיות לכל גלגל מניע אחד אלו הם השכלים הנבדלים ואי אפשר היות כסא בלי משרתים ודברי הנביאים כפי שמפרשים הורו בזה שכתוב אחד אומר השמים כסאי · וכתוב אחר אומר ה' בשמים הכין כסאו ונראה שהכסא הוא חוץ מן השמים והיא התנועה · והעיר מציאות השכלים מתנועת הכסא באמרו ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא ואומר שרפים עומדים ממעל לו הורה מציאות השרפים מצד הכסא והבדיל בין האל ובין המלאכים בהיות הוא יושב והם עומדים · והחכם ר' אהרן נ"ע העיר בדברים האלה למציאות המלאכים · והכתוב מעיר לעזור שמחקירת המדע תעלה מציאות המלאכים שבאמצעותם הודע מציאות האלוה כאשר סדר המשורר באמרו ברכו ה' מלאכיו גבורי כח · ברכו ה' כל צבאיו · ברכו ה' כל מעשיו · ונאמר הללו את ה' מן השמים הללוהו במרומים · הללוהו כל מלאכיו הללוהו כל צבאיו · וצריך לעיין בדברים כי אין הטעם והכונה שבקש מהם לברך את השם על דרך צווי כי איך יצוה יציר החמר שפל הוה ונפסד את צבאות השמים בעלי החמר זך ונקי מתמיד וקיים מעלים ממנו במערכה ובמעלה כל שכן השכלים הנבדלים שהם נקיים מחמר והם גבוהים במעלה מן צבאות השמים · ואפי' בדרך פיוס אי אפשר כי איך יפייס מי שקצר זמנו ודעתו לברך את השם את המברכים לשם ית' בלי הפסק ושנוי שיברכוהו · אבל הכונה מצד בחינת מציאותם המעיין בהם משיג את השם שכל הנמצא צריכים לו ית' להמציאם ולקימם שהוא העליון שבעליונים שמכחו מתקים כל הנמצא בחוט חסדו המתוח ובשער טובו הפתוח וזאת היא הברכה והשבח שישיג לשם ית' מתוך בחינת הנמצאות · ועוד שאי אפשר להיות הכונה שבקש מהם לברך את השם ואע"פ שהם חיים ומשיגים ומברכים את השם כיון שבכלל בזו הברכה ובהלול ג"כ דברים נקפאים אשר אין הכונה כלל שיברכו הם בעצמם שזה אי אפשר אך הכונה למעיין בהם ומשיג את עצמם איך מצד עצמם יובן שהם

צריכים להמציא ממציאם ומקיימם שלם מכל חסרון ית' וישת' שמו לעדי עד · הוא הדין ג"כ כיהסו הברכה אל המלאכים שהכונה למעיין בהם ומשיגם שמצדם ידע את השם וישיגנו שהוא ממציאם ומקיימם והוא נבדל מהם וזהו תכלית השבח וההלול שאי אפשר היות מאמר אחד חלוק המענה שבמלאכים יהיה הרצון שבקש מהם לברך את השם ועל הנקפאים למעיין בהם · והרב ר' ישועה נ"נ אם הודה למציאות המלאכים מעיון השכל הוא מפני האמונו לסדר בריאת העולם הנזכר בפרשת בראשית והורה שמציאות הדומם קדם מן מאמר בריאת החי האלם והמדבר והואיל ומעשי השם ית נמשכים אחרי הסכמה וכל נמצא שימציא יתחיב שיהיה לו תכלית והתכלית הוא לתועלת הנבראים ואם לא יהיה חי אין תענוג ולא תועלת · ולאמר המציא מה שאינו חי להתועל בהם החיים שיבראו אחרי כן לא הודה בזה כי מה הכונה בזה להקדים ולהאחיר ולזה הביאו ההכרח להאמין מציאות חי עם בריאת שמים וארץ אלו הם המלאכים שהורה בהם דוד קודם מציאות שמים וארץ באמרו ברכו ה' מלאכיו · והביא ר' ישועה נ"נ רמז מדברי משה ע"ה למציאות המלאכים ממאמר בראשית שהיא מלה סמוכה וצריך נסמך ודינו בראשית חי · ונראה שמהכרח דעתו להאמין כי המלאכים הם בעלי גשם שיתענגו בדברים גשמיים וזאת תכלית דעתו · והנראה מתוך בחינת המציאות להאמין מציאות המלאכים לפי שאנחנו רואים דברים הוים בעולם השפל על ידי תנועות הפלכיות והעלה לנו העיון שאותן התנועות לא הועילו רק ההכנה ואנחנו רואים שאלו הדברים ההוים יש להם הרכבת חמר וצורה והחמר הוא שיקבל ההכנה והוא באמצעות התנועות הגלגליות · אמנם הוית הצורה יש להם פועל אחד ויצדק הטוען לטעון שהיא הוה מן הפועל הראשון הורה ראשנית בלי אמצעי אלא כיון שאנחנו רואים ומשיגים שההכנה אינה נמצאת פעולה ראשנית מן הפועל הראשון בלי אמצעות אלא ההכנה מן הפועל הראשון על ידי אמצעית התנועה הוא הדין על הוית הצורה שהיא הוה מן הפועל הראשון על ידי אמצעיים והם המלאכים אשר עושים פעולותיהם בלי נגיעה מפני שהיא הוה בלי נגיעה כי הפעולה שהיא בלי נגיעה היא פעולת הנבדל ועל כן נאמין שהם נבדלים מחמר · ואחרי שהתנועות אמצעיות לדברים ההוים הוא הדין שהתנועות גם הם על ידי אמצעיים הם השכלים הנבדלים אשר אינם בעלי גשם שאנחנו לא השגנו גשם כי אם היסודות והגלגלים והואיל והגלגלים מתנועעים על ידי אלו המלאכים על כל פנים לא יניעו מאשר הם בעלי גשם כי כל הנעה גשמית עגולית היא מורכבת ממשיכה ומסירה וצריך להיות למלאכים שמים אחרים להיות מקום למלאך עד שיניע הגלגל ממשיכה ומסירה וזה שוא · וצריך להיות האמצעי הראשון שכל שיצוה לעשות רצון האל ית' אי אפשר זולתי זה · שהצווי אי אפשר לזולתי בעל שכל ודברי הנבואה הורו בהיות פעולת

השם על ידי אמצעות מלאכיו כפי שנרמז במעשה המרכבה גם מה שאמר כי מלאכיו יצוה לך ואין צריך להעיר בזה כי רבו למעלה ודי בזה הערת דוד באמרו ברכו ה׳ מלאכיו גבורי כח · ברכו ה׳ כל צבאיו · ברכו ה׳ כל מעשיו אשר הראה לג׳ חלקי המציאות · והב׳ הארם שהם עושים · והג׳ הארו בשם מעשים וכל אחד משלשה חלקי המציאות מורה על אילות השם ית׳ להיותו הוא לבדו אשר המציא כל זאת המציאות מהעדר הגמור כאשר אמר המשורר אחרי שסדר כלל המציאות שלשה חלקי המציאות במזמור הללו את ה׳ מן השמים וחתם יהללו את שם ה׳ כי נשגב שמו לבדו הודו על ארץ ושמים · כי אחרי שהמעשה מורה לעושהו ומצאנו שני מיני עושים שהם המלאכים והצבאות על כן צריכים אנו להורות במופת שהאלוה אינו גוף שלא תקצר דעתנו על הצבאות שהם משרתיו עושי רצונו שהם האלוה · ואחרי כן צריכים אנחנו להורות במופת על יחודו ית׳ שלא להאמין שהאלוה יותר מהאחד שלא תקצר דעתנו על המלאכים שהם גבורי כח עושי דברו שהם האלוה כי פעולת אלו שני העושים הוא בנמצא מכח השם ית׳ · אמנם פעלת השם ית׳ מהעדר הגמור כאשר הורה העיון מכח המציאות :

פרק חמשה עשר מאחר שהורו לנו המופתים מציאות האלוה צריכים אנחנו לדעת מעיון השכל אם הוא גוף או אינו גוף ואלו הם דרכי המופתים · דרך ראשון · כיון שהמופתים המורים על מציאותו הורו לנו על נצחותו מפני שכלל הדברים לא יצאו מג׳ חלקים · אם שיהיו כל הדברים הווים ונפסדים · או שיהיו בלתי הווים ונפסדים · או שיהיה קצתו הוה נפסד וקצתו בלתי הוה נפסד · ולא יתכן החלק הראשון שיהיו כלם הווים ונפסדים כי לא היה ראוי שיהיה נמצא אחד בעולם · ולא יתכן שיהיו כלם בלתי הווים ונפסדים מפני שאנחנו רואים דברים הווים ונפסדים · אם כן נשאר החלק השלישי שיהיה קצתו הווה נפסד וקצתו בלתי הווה נפסד · כי אי אפשר ללכת אל לא תכליה · והוא האל ית׳ והוא הועיל מציאות כל זה הנמצא שאילולי זה הנמצא לא היה העולם מתקיים ואם כן צריכים אנחנו להרחיק ממנו כל דבר שמביא לבטל הנצחות והיותו גוף או כח בגוף יבטל היותו מחויב המציאות לעצמו כמו שיתבאר באלה המופתים · דרך שני · אם היה השם ית׳ גוף כל הראיות אשר הביאונו להורות על חדוש הגוף מורים על עצמו ית׳ אם הוא גוף להיותו חדש ויצטרך אל מחדש והמחדש אל מחדש ואי אפשר ללכת אל לא תכליה וחוב שנעמוד אצל מחדש אחד ואותו המחדש צריך שיהיה בלתי גוף פן ילכד ברשת החדוש · דרך שלישי · ידוע שפעולת הגוף תמיד בפגישה ואי אפשר היות הגוף פועל מאשר הוא גוף שאם היה כן ראוי שיאצל הפועל ממנו תמיד כי העלה תמיד קיימת והוא הגופניות ונמצא שהוא פועל בדבר נוסף על עצמו אם

מצד טבע אם מצד שהוא בעל נפש ועל אלו שני הפנים בלתי בנגיעה ולא יסתר דברנו זה באבן הזוחלת שהיא מנעת הברזל לא בנגיעה כי גם הוא על ידי פגישת האבן לאויר מצד סגולתה והאויר לברזל והעד על זה שלא ינענע על אי זה רוחק שיזדמן רק על רוחק משיער · אם הגוף בין על ידי אמצעי בין בלי אמצעי תמיד בפגישה · וידוע שהעולם נמצא מהעדר הגמור ואי אפשר שפיעלו חדשו בנגיעה כי אין בין ההעדר ובין הנמצא יחס נגיעה וזה מראה שמחדש העולם אינו גוף · דרך רביעי · ידוע שהגוף אינו אחד בבחינת עצמו בין מצד הרכבתו שהוא מורכב מחמר וצורה בין מצד שקבל החלוק מצד שהוא בעל רחקים והם ארך רחב ועומק וא״כ נמצא שמציאותו מצד הרכבתו וחבורו וא״כ עלה למציאותו והוא בעצמו אפשר וידוע שמחויב המציאות אין שום אפשרות למציאותו · דרך חמישי · ידוע שכל גוף הוא צריך מקום ואחר שהוא צריך מקום הוא בעל שעור וכל בעל שעור יש לו תכלית וכל בעל תכלית יש ג״כ לכחו חקר כי אי אפשר שימצא כח שאין לו תכלית נשוא לגוף שיש לו תכלית וזה שקר · וכיון שתייב לנו העיון להאמין שהשם ית׳ עצם אין תכלית לו וזה מורה שאינו גוף ולא כח בגוף פן יתחייב לו התכלית · דרך ששי · כבר ידעת שהגוף צריך שיהיה בפאה וגם שיהיה בעל שעור ועל כל פנים צריך שתבקש עלה על התיהדו בפאה זולתי פאורת אחרות ועל ההיהדו בשעור זולתי שעורים אחרים וכבר נתבאר שהקדמין לא יעולל · דרך שביעי · דבר ידוע כי אי אפשר שידמה הפועל לפעולו שאם לא כן יתחייב שיהיה פועל לעצמו ואם כן אחר שהשם ית׳ ברא הגופים איך אפשר היות השם גוף ואם יקשה אדם ויאמר שעצם גופו ית׳ מכל הכרון מתחלף מעצם אלו הגופים ועל כן פועל הוא בהם כמו שעצם השמים מתחלף מעצם היסודות ונמצא שאין הפועל דומה לפעולו · יש להשיב שאין דעתנו על אמתת העצם וגם מלת גוף לא הורה על אמתת העצם ובין היותו דומה ובין שאינו דומה אין לנו חשש להשגית בזה רק כונתנו על מה שהורה מלת גוף וידעת מה שנתבאר בספר המחקר כי הקו הוא ארך בלי רחב ובלי עומק והשטח הוא אורך ורחב בלי עומק והגוף הוא ארך רחב ועומק וא״כ על אלו הרחקים הסכמה מלת גוף וכל העצמים בין היותם דומים בין היותם בלתי דומים ויהיו להם אלו השלשה רחקים שהם אורך רוחב ועומק שם הגוף אמור לכלם בהסכמה · ואם נאמר שהשם ית׳ גוף וברא הגופים הנה יהיה הפועל דומה לפעולו ויהיה פועל לעצמו מפני שהוא בעל רחקים ויהיה פועל לרחקים וזה מה שאי אפשר · מכלל המופתים שבארנו בהרחקת גשמות שלשה המופתים המפורשים הראשון השלישי והשביעי אמנם האחרים מתחייבים מן הראשון · אמנם להיות הענין מבואר יותר על כן דקדקנו אותם בראשם שיהיו המופתים מבוארים אמנם על הסדר אשר סדרתים המעיין ידרש וידע :

פרק ששה עשר דע כי ענין הרחקת הדמות מהשם ית' הוא ממה שהורו מופתי השכל ואם נמצא בכתוב מאמרים נבואיים מראים הפך מה שהורה עליו השכל יש להוש בדבר זה · ונאמר כשנמצא דבר שהורה עליו השכל ומצאנו הכתוב עומד לנגדו ר"ל נגד המושכל לא נכריח השכל לישבן על פי פשטי הכתובים כי ימצא בלתי מיושב אלא נכריח הכתובים לישבם על פי שהורה עליו השכל והדבר ברור זה שהכתו' במקומות לא ידבר על פי שעור אמתי ואפי' בענינים שהם משיגים בהרגש שדבר עליהם הכתוב על דרך גוזמא כמו ערים גדולות ובצורות בשמים · אשר כגובה ארזים גבהו שהוא על דרך הפלגה שיהיה באחד הנמצאים אדם או זולתו דבר אחר ויוחס עליו מן הדבר ההוא יותר מן הנמצא ממנו בו · ופנים אחרים שיוחס בדבר אחד ענין שאין נמצא בו כלל מן המין ההוא לא מעט ולא רב אך משל לדבר דומה לענין ההוא לפי הנראה להמון והוא על דרך הפלגה אי אפשר שבוון בו שיאמרו ההמון המצא הענין ההוא לאשר יוחס לו ומזה המין ואשא אתכם על כנפי נשרים וכיוצא בו רבים · ואם כן הדבר כיון שידענו כי הכתיב במקומות לא ידבר על פי שעור אמתי בדבר שהשגנוהו בהרגש כמו כן בענין שהשגנוהו אחרי השכל ומצאנו הכתוב עומד כנגדו יש לנו להקן הכתוב להישירו במה שהורה עליו השכל כד' דברים הם שמוציאים הדבר מאמתתו · הא' כאשר נשיג הדבר בהרגש ויבטלהו נדע שאינו אמתי · והב' אם נשקיל משמע הדבר במאזני השכל ויעידהו כי אינו אמת נדע שהוא מעבר · והדבר הג' באשר לא נשיגהו בהרגש או בשכל ויתרבו עליו הראיות כי אינו אמת נדע שהוא מעבר · והדבר הד' אם נשיא אותו בדבר זולהו ולא ידמה כי יכחיר אותו נדע שהוא מעבר · ואמנם הרחקת הגשמות מהשם ית' הוא מה שהורה עליו השכל · ואם נמצא בכתוב אמרים מראים שיש דמות לשם ית' נתעורר על אותם המאמרים בתוספת מלה או בהשאלת ענין או בשמות השתוף ונסיר כל ספק כמו שיתבאר כל זה בפרקי זה המאמר כאשר העירונו חכמינו ע"ה להקן הכתוב באלו שלשה פנים שהם אם תוספת מלה או השאלת ענין או השתוף בשם · והנה כשנמצא השכל מרחיק הדמות מהשם והדבר הכתוב עומד כנגד השכל כאמרו וירד ה' · עיני ה' · יד ה' · וכיוצא בהם השכל יהיה נוצח להוציא אותו הכתוב ממשמעו כל שכן במציא מצד הכתוב מאמרים אחרים מורים למה שהסכים עליו השכל מהרחקת הדמיון באמרו ואל מי תדמיון אל · למי תדמיוני והשוו · מאין כמוך ה' · שהרחקת הדמיון יהיה בעצמו ואפי' ביחסיו הנה אלו הכתובים מרחיקי הדמיון מכחישי המאמרים הראשונים שהם מביאים הדמיון ומבטלים אותם מפני שנעזרו מהוראת השכל כל שכן בהיות אותם המאמרים שנראה לפי פשוטם עומדים כנגד השכל נלכדים ברשת תוספת מלה או השאלה או שתוף אשר אפשר להישירם לפי הוראת השכל שלא יהיו עומדים

כנגדו כפי שיבוא הבאור בפרקים הבאים בעניני השמות המושאלים והמשתתפים עד שלא ישאר שום קוץ מכאיב למה שהורה עליו השכל:

פרק שבעה עשר הכרח גדול הביא העבריים להשאיל שמות שהם משיגי גשמות לשם ית' והוא בעבור היות נפש המשכלת שוכנת בתוך ארמון חמרי ונאצלים ממנה כהיה ואי אפשר שיראו כחותיה רק על ידי כלים חמריים הסכימה לשנותיה על אותן הכחות והם נאחזים ברשת הגשמיות וכשרצו ג"כ להודיע שיש כחות שיפעות מאתו יתע' והם בלי אמצעות כלים חמריים ולא היו לה שמות פשוטים מפגע הגשמות להודיע כחות השם הביאה ההכרח להודיעם על ידי לשנות שהסכימה לעצמה שהם נאחזים ברשת הגשמיות כגון ירד ועלה ושב ועמד ועשה ופעל ודבר וכיוצא בזה המין ולא הספיק לה זה השעור אלא כשרצונה לאמת שפעלות נאצלות מהשם ית' בלי ספק יחסה לו ג"כ שמות הכלים החמריים כמה שהרגלה לעצמה כי על ידי אותם הכלים נעשית הפעולות כגון יד ורגל וכף ואצבעות וזרוע ושפה ופה ולשון ואף ועין ואזן · והנה כאשר רצינו לדעת שהשם ית' מתקרב ומתרחק השאלה לו ההליכה והישיבה והביאה והירידה והעליה וכל אלו הפעולות הם על ידי כלי ההנעה שהם הרגלים השאלו לו אלו הכלים באמרו והארץ הדום רגלי · את מקום כפות רגלי · וכאשר רצו להודיע שפעולות נאצלות ממנו השאלו לו הפעל והמעש וכל אלו הפעולות הם על ידי כלי המשוש והם הידים והכף והאצבעות והזרוע והשאלו לו אלו הכלים באמרו מעשי ידיך מעשה אצבעותיך · ותשת עלי כפכה · ימינך ה' · בגדול זרועך · וכאשר רצינו להודיע שהשם משיג הענינים השאלו לו הראייה והשמיעה והריח וכל אלו ההשגות הם על ידי כלי ההשגה שהם העין והאזן והאף והשאלו לו אלו הכלים באמרו עיני ה' · עפעפיו יבחנו בני אדם · הט אזנך · ישימו קטורה באפך · וכאשר רצינו להודיע שענינים מגיעים ממנו ית' לנביאים השאלו הדבור והדבור לא יהיה כי אם על ידי כלים שהם השפה והפה והלשון והקול השאלו לו אלו הכלים באמרו פי ה' · ולשונו כאש אוכלת · קול ה' יחיל מדבר · ויפתח שפתיו עמך · אע"פ שיש לנו מקום עיון בענין הדבור כאשר יתבאר בקצת פרקי זה המאמר · והנה יבואוך בפרקים הבאים בשביל אלו מקומות מפורסמות בענין ההשאלה שמהם תובא הראיה לאמת ההשאלה כשיוהסו אותם המלות אל השם ית' · ויש לך לדעת כי לא הושאלו אלו השמות שהם שמות הכלים ושמות הפעולות המיוחסות אל אותם הכלים רק מצד שרצו ליחס לו ית' כלל השלמות ולסלק ממנו כל חסרון כפי הנראה מדעת ההמון · והנה כשראו כחות נאצלות מעצמנו ויש בעצמנו לכל כח כלי מיוחד השאילו לו ג"כ שמות הכלים כנראה אל ההמון שזאת היא השלמות הגדולה אם כן הכרת הכחות הנאצלות הביאם אל יחס הכלים על כן כח שנמצא

בנו ולא נמצא בדמיון אותו הכח נאצל מהשם ית' לא המצא ג"כ הכלי המיוחד לאותו הכח המיוחס לשם וכיוצא בזה המין כלי הזן וכלי ההולדה מכאן יש ראיה להבין שלא השיגוהו בעניני הגשמית רק מצד יחס הפעולות לאשר הוא ית' מכל חסרון בעל גשם · ויש לך לדעת כי יש שמות במקומות טעמם ההשאלה ובמקומות יהא הנרצה בהם השתוף הגמור אפי' בשמות הכלים וזה צריך לשמירה רבה פן נכשל למה שהוא מכון מפי הנביא ויתרון שתוף הגמור מההשאלה כיתרון האור מן החשך :

פרק שמנה עשר לא התחשוב שלא קדמונו הכמים מחכמי הקראים בבאור אלו השמות אלא שכבר באר החכם ר' יוסף נ"נ על דרך כלל נקדות התרה ספקות אלו השמות כמו שקדם לנו הבאור · והחכם ר' יהודה האבל נ"נ הרחיב הבאור בספר אשכל הכפר בכל מלה מאלו השמות מה שבא בידו ובאר כי הזכיר באור אלו השמות מבאור המשכילים יר"א · ומבאור יהודה בן קורא יר"א · ואחרי הבאור הזה באר החכם ר' משה בן מימון ז"ל בספרו המדע שמות המושאלים והמשתתפים והזמן שבין שני החבורים קרוב לכ"ט שנה · כי ר' יהודה האבל נ"נ היה חבורו בזמן ד' אלפים ותשע מאות והשע לפרט · וחבור החכם רבי משה בזמן ד' אלפים והשע מאות ושלשים ושמנה לפרט · ואני רצתי אחריהם בפרוש זה להישיר לשוננו האמתית מה שבא בספור דברי הנביאים לפי המכון אל האמת כפי שיראה לי לפי דעתי · ולא תהיה השתדלותנו אלא לבאר מה שבא בדברי משה שלא שלט בעניני השגתו כח המדמה ומה שבא בדברי המדברים ברוח קדש ודברי הנביאים מה שבאו על צד הספור לא מה שבא להם במראה הנבואה אשר היה מפועל כח המדמה · ואתה המעיין במאמרי זה אם יעלה בשכלך בבאור אלו המלות זולתי מה שאומרהו אני יהיה משלם לך רק אחרי עיון ודקדוק לפי המכון אל האמת לבד האזהרה הגדולה תהיה שלא תשיג בבאורך הפעלות גשמית בעצם השם ית' :

פרק תשעה עשר בזה הפרק נכלול מקום הסכמת השמות ונראה מאי זה מקום תתכן ההשאלה ואי זה חלק יהיה ראוי להתיחס אל השם מכלל ההסכמות · ונאמר כי השם בהכמת ההגיון יבוא על ג' פנים · שם שיש לו גוף מרגיש או אינו מרגיש כגון אדם שדה אבן עץ דג שור שה · ושם שאין לו גוף רק הוא יש כמו חכמה גבורה חיים · ושם ללא-יש רק הוא העדר כמו עורון מות רֵש עוני · ומאלו הג' חלקים החלק השלישי הוא הפחות ועל כן לא תמצא מזה המין מיוחס אל השם ית' מכל חסרון ונשארו שני חלקים הראשונים וזה דומה למאמר הפלוסוף ההתחלות הם ג' · החמר והצורה וההעדר · לפי זה הדרך אמרו חכמי המחקר כי שם דבר כולל שלשתם ולורה

החלק הג׳ אמרו ויש דבר ואיני נידע • ואמנם נשארו שני חלקים
שהם החמר והצורה ויש לך לדעת כי יש שמות מיוחדים אל החמר
להורות על עצם החמר והם כמו גלב רמר גשם גוף • ויש מקרים נמשכים
להמר כאשר היא חמר והם השגותיו כגון אורך רוחב ועומק מקום נענוע
מישוש קטן וגדול • ויש מקרים נמשכים להמר מצד התחברו בצורה והם
ה׳ ענינים שמושגים בה׳ חושים והם מקרים גופניים כגון הקור והחום
שמושגים בחוש המישוש והטעם כמו כן המראה שמושג בחוש העין •
הקול שמושג בחוש האזן • והריח שמושג בחוש האף • ומכל אלו ג׳המערכות
לא המצאם מיוחסים אל השם לצד פחיתותם רק מן החלק הב׳ שם
מקום ושם גדול • ומן החלק הג׳ המראה והקול והשגות המראה כל
מה שמושג בחוש העין והם הצלם והדמות והתמונה והתבנית והתואר •
והשגות הקול כל מה שמושג בחוש האזן כגון הקול שיוציא הגוף מצד
הקשקוש והתקוע והנענוע ובזה נכלל קול הדבור • והנה כל מה שנמצא
מהשגות אלו הג׳ חלקים רל המקום הגודל הקול המראה מיוחס
אל השם ית׳ מצד הכתוב יש לנו בהם באורים בפרקיהם להסיר כל
ספק • ויש לך לדעת שיש שמות מיוחדים על הצורה והיא הנקראת נפש
ויש לה מערכות • המערכה האחת צורת היסודות • והב׳ צורת הדוממות•
והג׳ צורת הצמיחה • והד׳ צורת החיונית • והה׳ נפש המדברת • וזאת
היא העליונה והחשובה מכלן ולא המצא מיוחם לאל ית׳ צורת היסודות
והשגותיה • וצורת הדוממות והשגותיה רק שם צור • ולא צורת הצמיחה
והשגותיה ולא צורת החיונית והשגותיה שהם בבעלי חיים שאינם מדברים
שהרי יש לה כולות בב״ח שאינם בחי המדבר ולא המצאם מיוחסים
לשם ואם מצאנו מלת שאגה ונעירה הם על צד הרמין לאיתם הנישאים
אותם הסגלות שטעם וה׳ מציון ישאג הטעם כאריה ישאג וטעם כי נעיר
ממעון קדשו טעמו כאריה נעיר ומלת כנף על צד השתוף הגמור כמו
שיתבאר • ואם כן לא המצא מצורת נפש החיונית והשגותיה מיוחסים
לאל ית׳ מאשר היא צורה לצומח רק מאשר היא המר לנפש המדברת•
והנה כלל השמות שיש לנפש המשכלת מיוחסים לשם ית׳ שהם נפש
חיים נשמה רוח מצד שהיא עצם נבדל מהגוף ויש לה השגות שאינה
צריכה בהם עזר מהגוף כגון הידיעה והבנה והמחשבה והעד על זה
שהדעות תבדלנה ממקרי הנפש שמקרי הנפש כשיתפעלו בנפש יעשו גם
בגוף שום פעולה כגון הירוקת לפחדן ואדמות בבושת והדעות אינן כן כי
כשיתפעלו בנפש לא יעשו בגוף שום פעולה ואלו ראויים להתיחס אל
השם ית׳ שהם פשוטים מן הגשמות • ואמנם יש לה השגות מצד חבורה
בחמר על ידי נפש החיונית והם החמשה חושים שהם משוש ראיה
שמיעה ריח טעם המדמה המתעורר ונוסף עליהם החלק הדברי •
ואמנם מצאנו שלשה חושים מיוחסים אל השם ית׳ שהם הראות והשמיעה
והריח וכחות הנפש המתעורר והדבר והשאלו לו אלו הכחות אל השם

יתʼ והכלים נמצאים בהם אלו הכחות כגון העין והאזן והאף מהחושים ולב ורגל ויד ופה ואצבע וזרוע שהם כלים לכח המתעורר · ויש לכל כלי פועל מיוחד לכחות כח המתעורר כגון בקשת הדבר והבריחה ממנו וקרבת הדבר וההרחקו מושכל אלו נהלים לתכונות הנפש לכח המתעורר שהם הכעס והרצון והפחד והגבורה והאכזריות והרחמנות והאהבה והשנאה והרבה כיוצא מאלו ויש באלו מה שראויים להתיחס אל השם יתʼ · ויש מה שאינם ראויים מצד שהם חסרון אל השם השפה והפה והלשון שהם כלים לכח הדברי · והנה כל שם שיהיה חיון משמות הנפש המשכלת וכחותיה שהם בלי עזר הגוף כלם באים תחת ההשאלה · אבל שם שיהיה כחו השתוף ויהיה חלק מחלקי השתוף מיוחס לנפש המשכלת וכחותיה שהם בלי עזר הגוף אז יהיה אותו השם משבח ופשוט מן הטעה וכל המשתדל לזה החלק גדול המעלה יהיה מתקרב לשם ומעתה נחל בבאור השמות על פי הסדר :

פרק עשרים מקום שם משותף ענינו הראשון לעכוק הגוף וגביל העסק יקרא מקום ויאמר ג״ב לגבול שאינו מושב כי אם את כל המקום · ונחלקו המעיינים בדעת המקום · מהם אומרים הפשט הדבק על שטח הגוף ומקיפו מסביבותיו · ומהם אומרים שהוא הפנוי שמקיף בעקום וצודקת הדעת הראשונה והשאל יחס המקום לדבר שאינו גשמי · מקום המשפט שמה הרשע ומקום הצדק שמה הרשע ר״ל במקום המשפט עושים רשע והנה מקום הצדק והמשפט הוא זה העולם שהוא בית המעשה ולפי זאת ההשאלה נאמר ברוך כבוד ה׳ ממקומו · חלילה שרוצה בזה אל כבוד נברא שתופש מקום שהמתפלל יתפלל בנברא והמאמין בזה מאמין בשתי רשויות אלא מאמר כבוד ה׳ ר״ל יפעת השגחתו העצומה שלשם יתʼ · ומפני שבזו המראה היקרה העיר בהכהלק השגחתו יתע׳ שהיתה תמידית במקדש לשוב על כדר קשר מציאות העולם בכללו עד שהשקיף מצד בחינת העולם עצמו כשהגיע אל ראשו והבין ממנו בהשקפת עיון מציאות השגחת האל יתʼ כאלו, מהענין שהשקיף שכלו לדעת השגחת האל יתʼ אמונה קיימת אמתית הוא מקום האל ובאלו אומר שהשבח והמהלל לשם יתʼ באמרו ברוך הוא מאותו המקום שמורה על השגחתו · ולזה הרמיז באמרו אלך אשובה אל מקומי · ובזה הענין רצה באמרו הנה מקום אתי ונצבת על הצור · ר״ל מעלת השקפת עיון שתשיגני ועל כן אמר ונצבת על הצור · וזאת ההתיצבות היא התיצבות מדע ומלת צור ענינה מקור הנמצאים לא שהוא יתʼ גוף תופש מקום חלילה .

פרק עשרים ואחד גדול ענין זאת המלה תוספת ומשתתפת בכל ענין הרבוי בין בענין הכמות בין בענין

האיכות אמנם בענין הכמות בשני מיניו בכמית המתדבק ובכמות המתפרק אמנם בכמות המתדבק כגון נטע ארז וגשם יגדל · ובכמות המתפרק כמו חיל גדול מאד · וכשימצא בענין הזמן בתוספת השנים וגדלו הנערים · ובענין האיכות את שני המאורות הגדולים שהיא באירם · המכות הגדולות בפליאות · ובענין החשיבות והכבוד אשה גדולה · והאמר בענין המעלה והכבוד מצד צרוף הפעולה גם האיש משה גדול · ולפי זה הענין נאמ׳ לשם ית׳ ה׳ אלהי גדלת מאד · כי גדול אתה ועושה נפלאות · וכל לשון גדולה שבאה בשם ית׳ היא מזה המין מצד פעולותיו הנפלאות לא שהוא מורה לתוספת הכמות :

פרק עשרים ושנים צלם שם מוסכם לכל צורה המקיימת דבר בין בהכונה בין במציאות · והצורה המקימת הדבר בתכונה בין היותה טבעית בין היותה מלאכותית . ולפי צורת המלאכותית נקראו הצלמים צלמים · ונאמ׳ צלמי טחוריכם רוצה בהם צורותם המלאכותית ולתכונה הטבעית רוצה בו באמרו וצלם אנפוהי אשתנו שרוצה בו לתכונת פניו שכבר נאמ׳ התמלי חמה · וידוע זה שמי שיתמלא חמה ויכעס לא יהיו פניו בצורותם בשעת הכעס וזה מסכים למאמר הפלוסוף שאמ׳ כי מקרי הנפש כשיתפעלו בנפש יעשו גם בגוף שום פעולה כירוקת לפחדן וכאדימות לביישן · אמנם מה שאמר ה׳ בעיר צלמם תבזה אינו רוצה לתכונת האברים רק לנפשם שהיא מקימת אותם במציאותם ומנהגת אותם כי הבזיון לא יפיל רק על החלק המעולה שנמצא בעצמו והמשילו בחלום לפי שבשעת החלום נראה יש ואחרי היקיצה נראה אין · ומתבאר הדבר מסופו כי הוא אין כך צלם הרשעים יתבזה בעודו בעיר שהוא משל על הגוף מסופו והוא אחרי הפרד מהגוף בשביל העונש העתיד לבוא על נפשו והוא הכרת וזהו הבזיון המשיג לנפש בעודה לגוף שלא מיושר פעליה השיגה משלות העולם הזה רק לצד ששמה כלל השגחתה לקיום הגוף והנאותיו ותאותיו ולא השגיחה לקיום עצמה שהוא קיום העולם הבא ועל כן אמ׳ ה׳ בעיר צלמם תבזה ר״ל אחרי ששמה כלל השגחתה לקיום הגוף מצד זה ישיג לה הבזיון כי לא יהיה לה השארות אחרי המות ולזה החלק השכלי רצה באמרו נעשה אדם בצלמנו כדמותנו בצלמו בצלם אלהים ברא אותו מפני שכל הבריאות שנבראו במעשה בראשית לא רצה בכל בריאה ובריאה התואר שלה רק לענין עצמיי שבו יבדל משאר הבריאות והנה אמר תדשא הארץ אינו רוצה רק לנפש הצומחת לא לתואר ובאמרו ישרצו המים רצה לנפש החיונית וכן תוצא הארץ נפש חיה · שבה נבדל מן הצומח וכן באמרו נעשה אדם בצלמנו רצה על החלק השכלי שבו נבדל מן הבהמות שאם לא כן מה הפרק שנתן בין האדם ובין הבהמה כמו שהבדיל בין החי ובין הצומח בנפש החיונית באמרו

נפש חיה וזה מראה שלא רצה במלת צלם רק נפש המשכלת שבה נבדל האדם ואפשר לומ' בעבור היות צלם שם משותף על כן אמ' כדמותנו מפני שכנוי בצלמנו עדין לא הוציא לאור הבאור מפני שכל הצורות הן צלמיו מצד הקנין על כן אמ' כדמותנו ר"ל צלם שהוא מתקיים בעצמו בלי צורך הגוף כדומה לו באחד הפירושים אעפ"י שאין צורך כי היותו עומד בעצמו עלה לנו מדין החקירה · וידוע שמלת דמות שם נגזר מדמה ואינה שם עצם כמלת צלם אבל ניתן דמיון דבר בדבר בין בעצם בין בענין שידמה זה עם זה ואם כן נטלה הכונה שהיא כפל לשון שמה שיורה שם צלם יורה שם דמות ואע"ב על פי כונת האומרת צלם כדומה לו ר"ל עומד בעצמו לא יתכן כי לא היתה תכלית הכונה בדמיון בבריאת הצלם לבד רק על חבור הצלם עם הגוף כי כן אמ' נעשה אדם בצלמנו ומלת אדם תואר מתואר מאדמה · ובאמרו כדמותנו שב אל שניהם לא אל הצלם לבד כי לא אמר אעשה צלם כדמותי · ובי"ת בצלמנו בי"ת העזר וגם האומ' שבמלת צלם רצה הצורה ובמלת דמות פעליה שהם בלי אמצעית כלים במעשי השם כיוצא בראשון שמשיב דמות על הצורה לבד וגם האמר שבמלת צלם רצה הצורה ובמלת דמות החמר מה טעם כ"ף הדמיון במלת כדמותנו רק יהיה הרצון לצד דמיון ההנהגה ור"ל כמו שאנחנו מנהיגים כך יהיה הוא מנהיג מצד מעלתו מה שלמטה ממנו וזהו הרצון באמרו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ר"ל אופן הממשלה והרשות שלו עליהם מצד היותו מנהיג כי כל מנהיג ישלוט כמו שאמ' ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו · תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו · וזהו כון באמרו בדמות אלהים עשה את האדם · ר"ל שלם בהנהגה שלא היה כמו הנולדים שעדין לא יצאו לפעל והעד על זה שאמ' ביום ברוא אלהים אדם ולפי זה הפי' יכון אות בי"ת במלת בדמות שרצה דמיון הנהגת המלאכים והעד על זה שאמ' אלהים שם השתוף אבל במלת כדמותנו מפני שנכללה ההתחלה הראשונה בא בכ"ף הדמיון · והנה באמרו בצלמנו הוא קניני אל כל על כן בא כדמותנו באות כ"ף שלא השוה · ומה שאמ' ויולד בדמותו כצלמו · באה מלת דמות בבי"ת ששתי ההנהגות שות ומלת צלם בכ"ף כי לא היה צלם אדם הוא צלם שת · ואם לא יהיה שם צלם לנפש משכלת רק לצורת התוארית מכלל שאר בניו הנולדים לו לא היו כצורת אדם התוארית ומי שכן שהוא מרמז על צורה התארית ופרשו כתבנית שאני נראה במראה הנבואה איך ימשיל המרגש שיש לו מציאות חוקה במדומה שאין לו מציאות רק בדמיון · גם המפרש שהוא מרמז על האור הכבוד שנאמר עליו כמראה אדם עליו מלמעלה אי אפשר מפני שצריך שיהיה האחד עקר שיתדמה האחר עליו · אבל בזה כל אחד עקר שיתדמה האחר עליו וזה אי אפשר ועוד שהוא על דרך משל במעשה מרכבה

כפי שיתבאר · גם האומ׳ כי משה אמ׳ בעדו ובעד אנשי דורו שאדם הראשון היה בתבנית תואר שלנו אי אפשר כי אלו היו מסופקים אנשי דורו בצורת האדם עוד הדבור אינו מחכם:

פרק עשרים ושלשה תמונה שם משתתף לצורת הדבר המתואר פסל וכל תמונה ונופל על תכונת אי זה דבר שיהיה אע״פ שאינו חמרי כאמרו ותמונה אינכם רואים זולתי קול כאמרו זולתי מבלל ששם תמונה נופל על הקול והעד על זה שאינו נופל על צורה התוארית לבד באמרו פסל וכל תמונה ולא החריש בזה אלא בעד מה רוצה לומ׳ במלת תמונה והיא כל אשר בשמים וכל אשר בארץ שהיא תמונה התוארית מבלל ששם תמונה נופל חוץ מהתמונה התוארית ואם כן הדבר כל דבר שמושג באי זה הרגש שיהיה תכונת הענין ההוא המושג נקרא תמונה ואפי׳ המושג בדמיון אע״פ שאין לו מציאות חוץ לשכל כאמרו יעמוד ולא אכיר מראהו תמונה לנגד עיני · שהרי אמ׳ בסעפים מחזיונות לילה כל שכן הדבר האמתי המושג בשכל יאמר עליו תמונה וזה הוא הנרצה באמרו ותמונת ה׳ יביט · ר״ל על ההשגה השכלית · וצדק החכם ר׳ משה בן מימון ששם שתוף זאת המלה מצד הספק מר׳ שמואל אבן תבון ששם שתוף זאת המלה מצד ההשאלה במלת ותמונת ה׳ יביט מפני שהמספק אחי המסכם ולפי זה הענין יהיה אמרו אשבעה בהקיץ תמונתך שאין זאת היקיצה אחרי התמונה שאין הנה זכרון מי היה שישב אלא רוצה על החלק הנשאר אחרי המות בצאתו מן הכח אל הפעל ותהיה ההשגה שכל בשכל לא כאשר מורה הפסוק הקודם לאותם האנשי׳ שחלקם בחיים ואינם מודים על החלק הנשאר אחר המות וזו היא ההשגה שהשיג משה בהיות עדין נפשו בגופו ותמונת ה׳ יביט · ופי׳ הפסוק כך הוא אני בצדק אחזה פניך · ר״ל על ידי צדק שאעשה אשיג מציאותך ר״ל בתתי לכל דבר חקו מה שיש בכחו לצאת לידי פעל · ושם פנים שם משותף נאמ׳ על המציאות וזה יביאני שאחר המות אשבע אמתתך וזהו הנרצה באמרו אשבעה בהקיץ תמונתך:

פרק עשרים וארבעה מראה שם . נאמ׳ למה שישיג חוש העין כמו שאמ׳ יפה מראה · וירא והנה באר בשדה · ויאמר לענין המושג בשכל ולב · ראה הרבה חכמה שהחכמה אינה נראית בחוש העין רק בהבנת הלב ומזה הענין כל ראיה מיוחסת לשם ית׳ שהיא השגת שכל והבנה כאמרו ויראו את אלהי ישראל · וכן ומראה ולא בחידות ר״ל השגת שכל בשכל · וכן כל ראיה או הבטה ותזייה שבאות בשם כלם השגת שכל כגון ויראו את אלהי ישראל · ויחזו את האלהים · ותמונת ה׳ יביט · שמענין ראיה מצאנו ולבי ראה

הרבה חכמה · והויה באמרו הדבר אשר הזה · שהדבור מובן ואינו נראה · ומענין הבטה · והביט אל עמל לא תוכל · שהעמל אינו נראה · ולא כן במראה אליו אתודע · שענין זאת המראה נופל על החידות המושגות במראה הנבואה באמצעות הדמיון שהסירים מהשגת משה שהם אמצעיים בין השם ובין הנביאים ולא כן עבדי משה שפה אל פה אדבר בו · ר״ל בלי אמצעי אשר הוא בשכל · ושם מראה מלשון מראות הצובאות שבאמצעות המראה משיג האדם ענינים · וכל ראיה שהמצאנה מיוחסת לאל ית׳ ויספיק היות להשגת השכל יהיה ואם לא יספיק לך בכל המקומות רק יהיה להשגת חושיית בקצת אותן המקומות ויהי רצינו להתחדש ענין שמראה על עוצם ההשגחה הוא הנקרא כבוד השם שהרי גלה זה הענין הכתו׳ במקומות מה שהעלים במקומות כאמרו כי היום ה׳ נראה אליכם · ובמקום אחר אמ׳ וירא כבוד ה׳ · וכן יהיה הרצון באמרו ויראו את אלהי ישראל · ר״ל כבוד אלהי ישראל לאחד הפירושים · שהוא לענין השגתו ית׳ מצד השגחתו וכנה ההשגחה המיוחסת לעולם השפל בשם רגלים כאשר אמ׳ ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר כאשר יתבאר:

פרק עשרים וחמשה

קול מוסכם למה שישמע באזן כגון ויהי קול השופר · ויאמר על המאמר והקול נשמע בית פרעה · וכן אם לא יאמינו לקול האות הראשון · פירושו למאמר · וכן ושמעו לקולך · שפירושו למאמר · כי לא היתה הכונה להשמעות הקול וכן יהיה הרצון באמרו וישמעו את קול ה׳ אלהים מתהלך בגן · אין פירושו קול הליכתו כי השם ית׳ אינו גוף רק הוא רומז על המאמר שקדם מאזהרתו באמרו מכל עץ הגן אכל תאכל · ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו · שפירושו שלא יחד האכילה מעץ הדעת לבד רק שיהיה מספיק אכילתו מפרי שני העצים · ויהיה מתהלך נשוא על הקול כמו ויהי קול השופר הולך וחזק מאד · וטעם מתהלך · מתפשט ויוצא לידי פועל ענין האזהרה בגן ממה שאירע ויהיה הענין האדם ואשתו כשנתפתו ואכלו מעץ הדעת לבד ולא השגיחו להספיק אכילתם משני העצים לא שמו לב לענין האזהרה · עד שמאכילת עץ הדעת הרגישו למערומיהם ועדיין לא שמו לב עד ששקעת חמת התאוה לעת הצטנן רוח היום כאמרו לרוח היום · ואמרו מה זה ועל מה זה בדבר שלא היינו משיגים קודם שניחד האכילה מעץ הדעת עתה אנחנו משיגים כשיחדנו האכילה מעץ הדעת לבד אין זה אלא שמקודם לכן היה גובר החלק השכלי · כשהיה העסק בענינים הגופניים לקיום המין וצורך ההכרחי ולא היינו צריכים להשגיח בענינים המפורסמים · ר״ל להסכים הסכמות טוב ורע ר״ל לגנות ענינים ולשבח ענינים · והנביאים יוכיחו בהתגבר שפע השכל עליהם ומאחר

שנתיהדנו באכילת עץ הדעת ונטינו להשיג לענינים הגופניים להאבי
לבד בלי צורך הכרחי · כי זהו שמביא תקנת המפורסמות לגנות ולשבח
ומהשגת הפחות הרגישו ערך מה שנעדר מהם מיד נגע בלבם ענין
האזהרה או מה היתה תכליתה ובעת שנגע בלבם ענין האזהרה כאלו
אז שמעו אותו בענין ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו · ובזמן שנגע
בלבם ענין האזהרה נחבאו מפני בשתם · מיד ויקרא ה' אלהים אל
האדם · וזה ההחבאה לא היתה מצד שהיו ערומים באמרו ואירא כי
ערום אנכי שהרי תפרו עליהם עלי תאנה ועוד מה היה להם להוש
בדבר זה שהרי מקודם לכן לא השיגם גנאי מזה מצד שהיו ערומים · אמנם
ההיה הכונה באמרו כי ערום אנכי ר"ל ביתי כמיבה לטלת ואירא ר"ל
באמרו כי ערום אנכי ר"ל ידעתי עתה שאני ערום שהיא מגונה ממה
שלא הייתי משיג קודם זאת עריתי שנטיתי אל ידיעת המפורסמות
וסבת ידיעתם לא היתה לי לא מצד המרי שמריתי והזדתי האכילה
מעץ הדעת והצרכתי לגנות ולשבח זהו טעם טוב ורע · ולא הספקתי
אכילתי משני העצים וכאלו אמ' אני בוש מצד שנמצאתי עריין על כן
ואחבא · הנה נתבאר שמלת קול ה' אלהים הוא מאמר מיוחס אל
השם וכל קול שתמצא מיוחס אל השם אינו כמו שיוציא האדם הקול
שהוא ית' אינו גוף שיהיה בעל ריאה שיצעק וישמע קולו חוצה מעצמו
מיוחס אליו כמו שתאמ' ומטה האלהים · ויש לנו מקום לבאר זה
הענין :

פרק עשרים וששה אמנם השתדלותינו בבאר אלו השמות היא
לצד העלה שהזכרנו בפרקים הקודמים שהעלה
היא לתקן פשטי הכתובים שלא יהיו עומדים כנגד השכל מה שהורה
עליו המופת מהרחקת הגשמות וממשיגי הגשמות ויש ג"ב העלות
אחרות · ואלו הן שאם השכל הורה במופת הרחקת הגשמות ונמצא
מאמר נבואי עומד כנגדו בפשוטו שקר היו הבונת הנביא לפי הנראה
מצד פשוטו עד שיהיה עומד כנגד השכל אלא הנרצה בענין את
המאמר ענין אחר זולתי פשוטו עד שלא יהיה המבין מאותו המאמר
עומד כנגד השכל · והנה בזה ג' תועלות · האחת להישיר מה שהורה
עליו השכל עד שלא ימצא סותר מצד הנבואה · והתועלת השנית שי
נתוכח כי אותו המאמר לפי פשוטו כנגד השכל ושקר שיהיה הנרצה
מאותו המאמר צד פשוטו אמנם יש לו ענין אחר צריך לבאר מה הוא
הענין המכוון אל האמת כי כל השתדלותינו למצא האמת ונמצאנו
כמוכרחים בזה שהוא מאמר נבואי וצריך להתבאר כי אינו סותר פנת מ
שהורה עליו השכל ולהתבאר מה המכוון ממנו · והתועלת השלישית
שאם יתבאר לנו המכוון ממאמר הנבואה שהוא ענין זולתי פשוטו הנה הוא
דבר נעלם וסתר תורה ובהתבארו יהיו לנו תועלות גדולות בסודות האמונה

פרק עשרים ושבעה נפש מלה משתתפת · ענינה הראשון לנפש החיה הכוללת כל מרגיש כל אשר בו נפש חיה ויהיה שם הנפש המדברת אשר באדם כמו ונפש אדם · ויהיה על החלק הנשאר אחרי המות · והיתה נפש אדני צרורה · ויהיה בענין המנוחה אחרי הטורח והעמל וינפש בן אמתך והגר · ויהיה בענין הרצון אל תתנהו בנפש אויביו · ועל פי זה הענין ר"ל ענין הרצון יהיה מה שבא מענין נפש על השם ית' אין נפשי אל העם הזה · ר"ל אין חפצי ורצוני · כלבבי וכנפשי יעשה · ואמנם החכם ר' משה הביא בענין הרצון שבת וינפש ר"ל נשלם רצונו והיות כל חפצו · וכן פי' במלת ותקצר נפשו בעמל ישר' ר"ל פסק רצונו מענות את ישראל · וכן פי' ר' יהודה האבל נ"נ נמעט רצונו והפצו מלענותם עוד יוהר בראות עני ועמל ישראל שנעבדו ונתענו בפרך תחת יד העמונים · וכנראה לי שאלו שתי המלות שהיהם מצד השאלה מהענין הרביעי · וכמו שהשאלה לו השביתה ואינו שביתה אחרי הטורח והעמל עד שישיג לו הפעלות שהרי נתבאר שבמאמר נברא העולם ומצאנו השביתה על המאמר וישבתו שלשת רעי איוב · יהיה גם כן אמרו וינפש פסוק יקר מן המאמר שכן אמ' שבת וינפש לא מנוחה אחרי הטורח והעמל אמנם השאלה לצד פסיקתו מענין המאמר ואותו המאמר הוא שם על הרצון או היותו מאמר מיוחס אליו כמו שיתבאר · אמנם אמרו ותקצר נפשו בעמל ישראל פי' קצרה שביתתו ושקיטתו בעמל ישראל מלרחם אותם כענין למען ציון לא אחשה ולמען ירושלם לא אשקוט :

פרק עשרים ושמנה חיים מלה משתתפת · נאמרת לכל חי נזון ומרגיש מכל החי ויאמר על ענין הרפואה ויחי מחליו · ויקרא הבשר בלתי מבשל כי אם חי · ויאמר על המים הנובעים שהם מתוקים יצאו מים חיים · ואמ' ירפאו וחי · ר"ל שיהיו מתוקים · והקרא החכמה חיים · חיים הם למוצאיהם וכמו שיקרא החי ממנו חי מצד היותו מרגיש כן הקרא החכמה חיים מצד השיגה ענינים שיש בכהה להשיג ואין השגת ההרגש כהשגת השכל ושם חי יאמר בשניהם בשתוף על צד הספוק ומזה החלק האחרון מלת חיים שבאה בשם ית' ;

פרק עשרים ותשעה נשמה · שם נאמ' על הכח אשר בו מתנשם האדם ר"ל רוח החיים שבה יתנועע האדם וזהו אשר נשמת רוח חיים באפיו · ונאמר וימת לבו בקרבו עד אשר לא נותרה בו נשמה · ונשמה לא נשארה בי · ויאמר על הדבר ונשמת מי יצאה ממך · פי' דבור · ויאמר על השכל שבו משתכל האדם נר ה' נשמת אדם חפש כל חדרי בטן · כי החפוש אינו יק בשכל · וזאת

המלה לא נמצאנה רק מיוחסת אל מין האדם ועניני אמרו כל אשר נשמת רוח שב אל האדם • וכנראה לי שזה השם מוסכם על נפש המשכלת אמנם מצד היות רוח החיונית שבאדם והדבור שהוא סגולת האדם ר״ל מבדילו מכח הנפש וקראו בשם נשמה והוא ג״כ שפע השכל ששופע באדם ומוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל • ונשמת שדי תבינם • ומזה הענין כל מה שבא מענין נשמה מייחס אל השם ית׳ וקחהו לפי הענין השני שהוא הדבור ומה שאמ׳ מנשמת אלוה יאבדו ר״ל מדבור אלהי • מנשמת אל יתן קרח ר״ל דבור והמים מסיתו ג״כ על ידי דברי כמו כן ישלח דברו וימסם :

פרק שלשים ריח • מלת רוח משתתפת בענינים רבים ימצא האויר היסודי • ורוח אלהים מרחפת • ותמצא בבאה לארבע רוחות השמים • וימצא על הרוח החיונית כל אשר רוח חיים באפיו • וימצא על החלק הנשאר אחרי המות והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה • וימצא על דעת איש אשר רוח בו • וימצא על שפע הנבואה והנח עליהם הרוח • וימצא על הרצון רוחי זרה לאשתי • אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת • פי׳ הרצון • וכן הניחו את רוחי • וכל שבא משם רוח מיוחס על השם ית׳ הוא מאלו שני הענינים ר״ל שפע הנבואה ועל הרצון ;

פרק שלשים ואחד ראה • ענינו הראשון על השגת חוש העין ראה פניך לא פללתי • והושאל להשגת השכל ולבי ראה הרבה חכמה • שהחכמה לא תשיג בעין רק בשכל ועוד שאמרו ולבי ושם לב משותף לשכל כמו שנתבאר ראו דבר ה׳ שענינו הבינו • ראיתי בלבי • והלב אינו רואה רק מבין • ואמנם לפי טבעי הענינים הראיה המיוחסת אליהם אם יהיה טבע הענין המושג שישיג בהשגת המראה הנה ענינו ראיה ואם יהיה ענינו שיובן שיהיה ענין הראיה הבנה כמו שנקדם לנו • ואין דעתנו שהמראה אם יושג הוא בראיית עין אם כן השם בעל עין כי השם ית׳ רחוק מהגשמות • אמנם דעתנו על אי זה צד שישיגנו איזה ההשגה תכנה ראיה והיא השגת המוחשים ולא הרמה השגת המוחשים ולא הרמה השגתנו הדומית בהשגת השם ית׳ כי אנחנו משיגים בכלים והשם ית׳ לא כן • אם כן הראיה הנאמרת עלינו ועל השם ית׳ בשתוף השם לבד ולא הדמינה שתי ההשגות • וזה יבואר בפרקים הבאים בענין ההשגחה וכיוצא בו מלת חזה • והביט • ענין הבנה ארדה נא ואראה • וענינו הבנה • כי כבר אמ׳ הכצעקתה ;

פרק שלשים ושנים עין • שם משותף • עין המים • ועין הראיה • ועין המראה • ונמצא לענין העזרה והיית לנו

לעינים · ונמצא לענין השגחת הראיה · ועיניך שים עליו · ואשימה עיני עליו · שר"ל ראיתי שהיא ההשגה ומה שבא משם עין מיוחס אל השם היא העזרה כמו שנאמ' הנה עין ה' · שענינו עזרהו שלשם · וענין השגחה והיו עיני ולבי שם · עיני ה' אל צדיקים · ובאר זה באמרו עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם · וכן פקח עיניך וראה · ר"ל התעוררות ההשגה להשיג חלילה שיש לו עין מפני שאינו גשם והנה תכנה ההשגה לפי טבע המושג שהמראה לא יושג רק בראיה :

פרק שלשים ושלשה מלת שמיעה משתתפת תמצא לענין שמע האזן כמו קול ענות אנכי שומע · וישמעו את קול הנער הלוי · ויאמר לענין קבלה והיה עקב תשמעון · ואם לא תשמעו · ונמצא לענין הבנה ונתת לעבדך לב שומע · וכל שמיעה שבאה על השם ית' היא לפי הענין הראשון ר"ל ההשגה שבה ישיג הדברים הנשמעים בקול שהוא איכותם · והכונה בשם שמיעה שהשם ית' אינו גוף שיהיה בעל אזן · וממנה תבוא לענין קבלה שמעה ה' צדק · שמע ה' החנתי · אינני שומע · ויבוא בענין הבנה לשם ית' הקשבתי ואשמע · כל מה שבארנו במלת ראיה הוא אשר נאמר במלת שמיעה כי השמיעה תפורש לפי טבעי הענינים שתיוחס בהם השמיעה אם יהיה קול נשמע תפורש השמיעה שמיעה ממש · ולא שישיג השמיעה באזן כי השם ית' אינו גשם אמנם על אי זה צד שישיג הקול אותה ההשגה תכונה בשם שמיעה ואין דמיון בינינו ובינו ית' בשמיעה רק בשם לבד · ואם תהיה ענין קבלה ההיה ענינה שיענה על שאלת השואל או לא יענה ועל ענין השגת השכל הקשבתי ואשמע לא כן ידברו · וכל מה שבארנו בחוש השמע הוא הדין בחוש הריח לא פחות ולא יותר ואזן ענינו ידוע והושאל על ענין השמיעה מי בכם יאזין זאת · שפי' ישמע · וכן נמי האזינה עמי תורתי וכל מלת אזן מיוחסת אל השם הוא השאלה על ההשגה שבה ישיג הנשמעים כאמרו הט אזנך · ולא האזין לכם פי' ולא שמע :

פרק שלשים וארבעה ישב · ענינו הראשון על ישיבת האדם וישב המלך על מושבו · ובעבור שהישיבה מורה להנחת הדבר מבלי השתנותו יותר מכלל הגופניות על כן השאלה לכל ענין מתמיד קיים אפי' שאינו גוף כמו והגישון שבת חמס ר"ל התמדה החמס וכן אמרו וצדקה בכרמל תשב · ולפי זאת ההשאלה יהיה ענין אמרו ויהודה לעולם תשב · ענינו התמדה וקיום וכל ישיבה שבאה בשם ית' כאמרו וה' לעולם ישב · ר"ל מתמיד וקיים ובעבור היות כל הנמצא משלב קצתו בקצתו וכל הפעלות הסבבה עד הגלגל והן הוות ונפסדות והגלגל מתמיד בתנועתו ומורה להתמדת מציאותו

יתי נתיחסה התמדת מציאותו אל השמים בשם ישיבה · באמרו היושבי בשמים · יושב בשמים · וכן אמרו היושב על חוג הארץ · הוא על הגלגל כאמרו וחוג שמים יתהלך ור"ל שפעולות הארץ נתלות על זה החוג והחוג מורה להתמדת מציאותו ית' שניהן הכל לא לפי דעת ההכם שרוצה במלת חג על הווי הארץ שהם הזרים הלילה שהארץ לא נתיחסה רק בהדום רגלים שנ' והארץ הדום רגלי · ומזה שנאמ' ה' למבול ישב · ענין המבול הוא יורה להפסד ושנוי והיות שהשם ית' קים תמיד במלת ישב לא ישיגהו שנוי והסתכל אמרו למבול ולא אמ' במבול והראה שאם כלם ישתנו השם לא יבוא לו שנוי ומלת ישב נקשרת עם ובהיכלו כלו אומר כבוד והבן זה :

פרק שלשים וחמשה שם כסא ענינו למה שישב האדם עליו כמו והמלך יושב על כסאו ובעבור ששם

כסא מורה לגדולה ומעלת היושב עליו כל דבר שמורה למעלת וגדולת דבר נקרא בשם כסא ומזה הענין יהיה אמרו והמלך יושב על כסא ה' ר"ל שהוא מורה למעלת המשפט שהוא אמת כנרמז כי המשפט לאלהים הוא · וכן כי שמה ישבו כסאות למשפט · וכן אמרו והיה לכסא כבוד לבית אביו ר"ל כל כך יהיה זה האיש מעלה שיורה למעלה ולגדלת בית אביו כהוראת הכסא למעלת היושב עליו · והנה הגדולה והמעלה אינם דברים שינשאו בחמר וכמו זה הענין יהיה יחס הכסא אל השם ית' כאמרו השמים כסאי וכל כיוצא בו · ר"ל שהשמים הם מורים על עצמיתו וגדולתו ית' לא שהוא גוף נשיא בכסא · אמנם מה שפי' החכם ר' משה בפסוק כי יד על כס יה במלת כס שהוא תואר עצמותו וגדולתו ומלת כס מורה על עצמו ואומר אי אפשר שבמלת כס רצה הזן מעצמו שאם נאמ' כן שהוא הזן מעצמו נמצא שהוא פעם בכסא ופעם בלא כסא וזו כפירה והנראה מדבריו שאין זאת הכפירה למי שיפרש כי מלת כס אינה מורה על עצמו אלא דעתו למי שיאמין פעם בכסא ופעם בלא כסא · ורצה למצא מצד הכתובים שאם כסא מורה על עצמו עד שלא יאמן שהוא פעם בכסא ופעם בלא כסא שאם תהיה מלת כסא תמיד מורה הזן מעצמו יהיה פעם בכסא כי כל זולתו יכנס תחת ההעדר והעצמה והמעלה שהיא מתוארת בכסא צריך שיהיה השם ית' מתואר בה תמיד ועל כן כל מי שיאמין שהוא ית' פעם בכסא ופעם בלא כסא זו כפירה וסייע דעתו מפסוק אתה ה' לעולם תשב כסאך לדור ודור · שהוא מורה להתמדת הכסא א"כ הוא עצמו · ואני אומר אם אי אפשר שיתואר פעם בכסא ופעם בלא כסא אדרבה זו נראה כפירה כי המעלה והעצמה אם יתוארו בכסא הוא מצד שהכסא נמצא ומורה עליהם וכל זמן שהם מתוארים בכסא יתחיב מציאות הכסא וזו כפירה שמורה לקדמות השמים · כי אי אפשר שיתואר בכסא והכסא

נעדר · ועוד אם יהיה עצמו ית׳ נקרא כבא לעולם הסכמת הכבא הוא להורות למעלה ענין אחר חוץ מעצמו · והנה החכם ר׳ שמואל אבן תבון אמ׳ שאמרו על פנים לא ירדתי לסוף דעתו · אמנם המבין בענין כי יד על כס יה · נראה שהוא רומז במערכת העליונה ור״ל יש זמן במערכת העליונה שתמיט רגל עמלק כענין לי נקם ושלם לעת תמוט רגלם · אבל אז מימי משה היה מולו פועל כדרך והבנעני או בארץ · ואם יש לך לב תבין ענין והיה כאשר ירים משה ידו וגו׳ ופסוק ואתה ה׳ לעולם תשב כבאך לדור ודור · ר״ל ג״כ לענין יחס כבוב המערכת בנמצאי מטה כאמרו לדור ודור שהרי תראה אומ׳ כי עת לחננה כי בא מועד · ור״ל שאם הענינים ישתנו כפי המערכת אתה ה׳ לעולם תשב · ר״ל שאתה נצחי קיים בלי שנוי :

פרק שלשים וששה שכן · ענינו הראשון מורה בהתמדת איש אחד במקום בין היותו יושב בין מתנועע בכל מיני התנועה כמו והוא שוכן באלוני ממרא · והושאל לענין שאינו גוף תופש מקום כמו לשכן שמו שם · שהשם אינו ענין שתופש מקום ומזה יהיה כל ענין שכינה מיוחסת לאל ית׳ כאמרו ושכנתי בתוכך שאינו שכנות עסוק רק התמדת ההשגחה ופעמי׳ יהיה רוצה על דבר נברא שמירה על עצם השגחה מיוחס לו ית׳ אמיר האיר הנביא שהוא שוכן במקדש באמרו וישכן כבוד ה׳ ר״ל דבר שמורה לעצם ההשגחה ולאופן זה נקרא המשכן משכן :

פרק שלשים ושבעה קם · ענינו מורה לעמידת האדם אחרי הישיבה כמו ויקם וילך · והושאל גם כן לענין נעתק מענין שהיה מונח בו ונאמ׳ בו לשון קימה אפי׳ כל זמן התמידו כמו ויקם שדה עפרון · וקם הבית · וקמה בידך ממלכת ישראל · כללו של דבר ענין הנעתק מההנחה הראשונה נאמ׳ בו ענין קימה וכל לשון קימה שבאה בשם ית׳ היא לפי זאת ההשאלה בין לייעד טוב בין לייעד רע · כאלו נעתק ההנהגה הראשונה לענין אחר · כמו אתה תקום תרחם ציון · וקמתי על בית ירבעם לא שהוא גוף שיקם אחרי הישיבה :

פרק שלשים ושמנה עמד · מלה משתתפת ענינה הראשון לעמידת האדם על רגליו · כמו עמד בן אדם על רגלך ונאמ׳ לענין הפסק כמו ותעמד מלדת · עמדו ולא ענו עוד · ר״ל פסיקת הדבור · ותאמר לענין השאריתו קיום · וצדקתו עומדת לעד · ואמרו ועמדו רגליו ביום ההוא אפשר שתהיה השאלה מענין הראשון ור״ל בעבור שכל פעולה שצריך האדם לעשותה בחוץ יעשה כשהוא עומד על רגליו מצד הנפלאות שיעשו באותו הזמן באותו

המקום השאלה לו עמידת רגלים · או שיהיה מהענין השלישי לשון קיום והתמדה על מנת להיות מלת רגליו יפי שיתפת מרה לענין ידיעת השם המיוחסת לעולם השפל וכל זה מצד הנפלאות שיעשו באותו המקום התפשט והתמיד ידיעתו ית' :

פרק שלשים והשעה יצב · מלה משתתפת התלת ענינה התיצבות רגלים כמו אתם נצבים · ויצאו נצבים ויאמ' לענין הנהגה הממנים את העם לבד משרי הנצבים · ולפי זה הענין יהיה אמרו דברך נצב בשמים · ר"ל מנהיגם ומעמידם כענין בדבר ה' שמים נעשו · ומזה הענין יהיה כל לשון התיצבות שבאה בשם באמרו והנה ה' נצב עליו · ר"ל שלא השיג את השם ית' בראש הסלם רק מצד היותו פועל בו על כן הוציאו במלה נצב וכן נמי אמרו נצב לריב ה' · אמנם ונצבה על הצור · וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם · התיצבו מדע השאלה מענין הראשון · ויתכן לפרש על והנה ה' נצב עליו פנים אחרים שיהיה השאלה מענין הראשון ור"ל שבמלת סלם לא כולל השמים כי כן אמ' וראשו מגיע השמימה · ור"ל השמים חוץ מן הסלם והשמים הם כסא הכבוד והארץ הדום רגליו והנה ראש הסלם הוא מוצב הרגלים והבן :

פרק ארבעים הלך לשון הליכה · ענינה הראשון בעל חיים ממקום למקום כמו וילך ארצה כנען · הילך על רגליו · וימצא לענין התפשטות · כמו קולה כנחש ילך · וכו ולשונם תהלך בארץ · ר"ל המשך והתפשטות שיהם ולפי זה הטעם יהיה אמרו את קול ה' אלהים מתהלך בגן ר"ל נמשך ומתפשט וכמו כן אחרי ה' אלהיכם תלכו ר"ל המשכו והתפשטו אחרי רצונו ולפי זאת השאלה בהתפשט השגחת השם הכונה בהליכה כמו ילך ה' בקרבנו ר"ל התפשטות השגחתו וכשהסתלק ההשגחה להמשך למקומה הכונה בהליכה כמו אלך אשובה אל מקומי וכן נמי אמרו ויחר אף ה' בם וילך · שהרי אמר למעלה וירד ה' בעמוד ענן · לא שיהיה ענינה הליכה גשמית :

פרק מ"א עבר ענינו הראשון על הניעה בעלי חיים במקום · כמו עברו לפני · ויהיה בענין עבר הגבול וכגבר עברו יין · ויהיה להמשך הקול · ויעבירו קול במחנה והושאל לענין שאינו גשמי ומאלהי משפטי יעבר · ויעבר עלי מה · ר"ל פגעים הרעים · והושאל לענין המחשב הנעתק אל הפה · ומיתי בל יעבר פי · ולפי זאת השאלה יהיה אמרו ועברתי בארץ מצרים ר"ל עבור גזרתו ומאמרו · אמנם ויעבר ה' על פניו ר"ל שפע השגה עצומה בהשגת משה · ויהיה רמז על פניו שב אל משה ר"ל בפניו הפנימיים וכן נמי באמרו והיה בעבור כבודי ושכותי כפי עליך עד עברי · וכשהשיגהו עובר ולא עומד ולא יושב שהעיבר פעם יהראה ופעם יתעלם ואין בזה טעם אעביר כל טובי כי באמרו

כל באר הענין · וההכם ר' משה פי' כי רמז ל' פניו אל השם שב · ופי' מלת ויעבר כדרך והוא ירה החצי להעבירו שהחטיא כונה וכון כונה אחרת והתכליה אחרת וכאלו אמר שמשה בקש שתי בקשות האחת הודיעני נא את דרכיך כשאמר אעביר כל טובי על פניך · ומנעו מהשאלה השנית באמרו לא תוכל לראות את פני ור"ל ויעבר כאלו העבירו משאלת השגת הפנים אל השגה למטה ממנה והיא השגת אחורים · וזהו חטא הכונה והתכלית להורות שהשגת הפנים נמנעת בטבע שכל האנושי להשיגה · ופי' ג"כ שאפשר מלת עבר היותה במראה הנבואה כמו והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר · וידוע כי משה לא היה מתנבא בדמיון כמפורש ומראה ולא בחידות אבל כאשר ידבר איש אל רעהו · ואחרים פרשו שמלת ויעבר צריך דבר מצורף שפי' ויעבר קול ומה יעשה במלת עד עברי ואחרים פירשו שהעובר כבוד נברא ומה יעשה במלת ושכותי כפי עליך עד עברי · ומעתה יש לנו לומר שבאמת משה רבנו ע"ה בקש ב' בקשות · הא' הודיעני נא את דרכיך · והב' הראני נא את כבודך · ונחלקו החכמים אם השיבו בשתיהן או בא' משתיהן · והחכם ר' משה אומר שענהו בשתיהן · בשאת הודיעני נא את דרכיך נאמר לו אני אעביר כל טובי ר"ל הבנת מציאות עולמי שבו נאמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד · ומצד הפעלות יובנו הדרכים הנרצה במלת הודיעני נא את דרכיך · ובשאלה הראני נא את כבודך נאמר לו לא תוכל לראות את פני שרוצה אמתת מציאותי אלא יעדו בהשגה למטה ממנה באמרו וראית את אחורי אמר ובזה השיג מה שלא השיג אדם לפניו ולא לאחריו · וראיתי קצת ממפרשי דבריו שיהסו זה המאמר שאמרו על השגת אעביר כל טובי כאלו סוברים שהחכם ר' משה לא כן שנענה לו בשאלה השנית בשום פנים ולא עיינו בטיב · ואמר שבזה הבטיחו ג"כ שישיגנו על ידי עזר אלהים ר"ל בהשגת אחרי באמרו ושכתי כפי עליך עד עברי ואינו נראה כן כי בהשגת אחורים אמר והסרותי את כפי · והנראה מדבריו ג"כ שפי' מלת אחרי ידיעת הפעולות המיוחסות לו ית' ופי' במלת כל טובי הוא רמז להראות לו הנמצאות כלם כנאמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד · ובנראה שבשתי הסברות עקר אחד וכללם ר"ל יחס הנמצאות והוא ייחס מאמר אחרי לשאלת הראני נא את כבודך · ומאמר כל טובי לשאלת הודיעני נא את דרכיך ואיני יודע אם חלקם לפי חלקי המציאות שכל טובי הוא רמז אל הפעלות שמהם יודעו התארים שנאמר בהם הודיעני נא את דרכיך וזה טעם וקראתי בשם ה' לפניך · ר"ל טעם ההודעה · ומלת אחרי תהיה אל הנאצלים ממנו שהם עושי רצונו כמו שפי' במלת אחר שנמשך אחרי ונהדמה בי ונתחיב מרצוני · והנראה מהכתו' שעל זאת ההשגה אמר והסירותי את כפי שבזאת ההשגה לא היא צריך עזר אלהי · אמנם באמרו ושכתי כפי הצריכו עזר אלהי ·

כמירמז במלת ונצבת על הצור · והיה בעבור כבודי כי אי אפשר שיהם עיבר אם לא יושג כמו שיתבאר · ועוד יש להוש במאמר זה החכם איך לא חשש להעיר מה הסבה ובששאל משה שאלת הודיעני נא את דרכיך לא השיב לו מיד אני אעביר כל טובי אלא אחר התשובה עד שישאל שאלה יותר נפלאות אפי' נמנעת · ויותר יש לתמיה עד שאנו צריכים לתת סבה כששאל משה שאלת הודיעני נא וראה שלא השיב לו איך שאל בשאלה יותר עמוקה עד שהם אומרים ששאל בדבר נמנע אשר ישיגוהו הלושי העיון שהוא נמנע והצרכו לישר השאלה עם היותה נמנעת ולא עלה בידם · וראיתי שכל המפרשים העליתי עין מוצאת הקושיא ואיני יודע אם שלא הרגישו בה או שהרגישו בה ולא יכלו לתת טעם · אולם קצת מעיינים בלבלו הסדר ושמו השאלה המוקדמת מאוחרת והמאוחרת מוקדמת לעלה שהזכרתי והוא בעבור ששאל על מי ילך עמו באמרו ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי · ונאמר לו פני ילכו אחר ששאל הודיעני נא את דרכיך ואיך אפשר קודם שישיב בשאלה הראשונה שישאל שאלה אחרת אעפ"כ שיש להשיב ששתי השאלות היו במעמד אחד והשיבו על האחת ועל האחרת לא השיבו ואולם אשר להצם לסבור הסברה הזאת מפני שבשאלת הודיעני נא את דרכיך היה הרצון בשביל הנהגת ישראל איך ינהיגנו · ובשאלת הראני נא את כבודך בהיותה נמנעת שהושג בעוד שהאדם נפשו בגופו ואי אפשר שבכל משה בזה לשימה אפשרות אמרו כי רצון משה היה שתפרד נפשו מגופו וזה אי אפשר כי קודם לכן שאל להנהיג את ישראל ועוד שב ושאל שתפרד נפשו מגופו זה אי אפשר על כן הסיכמו להקדים ולהאחיר השאלות ואלו סברות בלתי מיישבות · וראיתי שבן עזרא כבר שמאמר אעביר כל טובי תשובה על הראני נא את כבודך · ורמז טובי הפנים שהם כדמיון ראשית · ופי' אעביר כמו והוא ירה החצי להעבירו או יהיה רמז עד עברי הוא שנאמר לא תוכל לראות את פני אלא יעדו בהשגה למטה ממנה בהשגת אחרי · ורצה באמרו אעביר כל טובי על פניך פני משה הפנימיים והם פני הלב הפנימיים · והשיב מאמר וחנותי את אשר אחון שב אל משה הוא מה שנאמר לו ושכתי כפי עליך עד עברי · ור"ל אחר שאין בטבע שכל האנושי להשיג זאת ההשגה העצומה ר"ל ראיית הפנים כמבאר איך תעבור מהשגת שכל משה כדי שלא תפרד נשמתו ממנו כשאסוכך בכפי עליו וזהו טעם וחנותי את אשר אחון אלא בהשגת אחרי אסיר הכף וזהו טעם ותמונת ה' יביט · וכסברת זה החכם שלא ישיגנו מפאת שאינו כמו הכל ולא עם כל ולא בכל וזהו ופני לא יראו · ובזה צריך ככך הכף אלא שישיגנו מפאת שהוא הכל וכבודו מלא הכל ומאתו הכל שהוא השגת אחורי · וכנראה מדעתו שמאמר וקראתי בשם ה' לפניך נשובה על הודיעני נא · ולפי דעתו שאלת משה באמרו הראני נא

את כבודך כללות והשם השיב אי זה נמנע להשיג ואי זה אפשר להשיג . ובמה שלא יוכל לראות כי אין כח בעוד שהנפש עם הגוף להשיג אלא אם תפרד והורה לו איך העבור ואת ההשגה ממנו באמרו ושכתי כפי עליך עד עברי וזה אי אפשר שזה המאמר ר״ל סכך הכף אינו למנוע מלהשיג אמתתו ית׳ כדי שלא תפרד נפשו מגופו שאפי׳ הנבדלים לא ישיגוהו כאשר הוא ואף כי נשמה הנבדלת · והנמנע מעצמו אינו צריך למניעה מבחוץ אבל אפשר להיות מאמר ושכותי עזר אלהי ואם הוא כן אי אפשר מבלי היות השגה נפלאת שאין בטבע האדם להשיגה ועל כן הצריכו בעזר אלהי להשיגה וזהו שאמר והיה בעבור כבודי ושמתיך בנקרת הצור ושהוף מלת עבר יורה שפע ההשגה עצמה בהשגת משה שאם לא השיג משה לא היה ראוי שיבנה הכבוד עובר על פניו והנה לא בחן אלו הקושיות וגם לא השגות על הקושיות שהקדמנו · והנני מחל לבאר המבון מצד הפשט בעיון מיפלא · ידוע שהשם אמר למשה ושלחתי לפניך מלאך ומשה השיב ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי ר״ל אם המלאך הנרמז כי שמי בקרבו · ואין הטעם שידע איזה מלאך הוא אלא פתיחת המאמר היא מפני שאמר ואתה אמרת ידעתיך בשם וגם מצאת חן בעיני · ואם כן מה צריך לי שתשלח עמי מלאך ועם זאת השאלה אמר הודיעני נא את דרכך · והעלה שבקש משה זאת השאלה בעבור שהשגת משה לידיעת השם ית׳ שהוא צדיק ושם צדיק נגזר מצדק שיתן לכל דבר הקו הראוי לו כדין וכשראה שישראל פשעו בענין העגל והיו חייבים כליה על פי הדין והשם העירו לבקש בעדם · עמקו דרכי מחשבות השם במחשבות משה ובין לדעת זה על כן שאל ואמר הודיעני נא את דרכך · והשם ענהו בשאלה הראשונה פני ילכו ר״ל אני בעצמי אלך רק והנחותי לך ומשה השיב אם אין פניך הולכים בכללנו אל תעלנו מזה · ואמר משה ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלא בלכתך עמנו וגו׳ השיב השם גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה ויבין שראהו משה שהיתה שאלתו בהודעת הדרכים שידענו מצדם שהם אמצעיים בין השם לבינו ושאלתו היתה אפשרית יאחר השם ולא ענהו השם משה שלא אחר השם ולא השיב בשאלת הודעת הדרכים אלא כדי שיקיצנו בהשגה עליונה ממה ששאל בראשונה על כן שאל בשאלת הראני נא את כבודך כי לא יספיק לו הודעת הדרכים לבד בלתי שידענו מאמתת העצם שיתאמת אצלו הודעת הדרכים ויבין כי כמו שעצמו נבדל מעצמנו כן הנהגתו נבדלת מהנהגתנו · והשיב על ראשון ראשון בשאלת הודיעני נא את דרכך · השיבו אני אעביר כל טובי על פניך · ר״ל אעביר כלל הנמצאים שנאצלים ממני שהם טובי כמו שנאמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד · אעבירם על פני שכלך וכשתבין מציאות עולמי הבנה שלמה תכיר קשר הנהגתי בהם ויתו׳ וקראתי בשם ה׳

לפניך שתבין אמתת דרכי יתהינני · אמנם מאמר והנה את אשר אחן יתבאר בקצת פרקי זה המאמר · ובשאלה השנית אמר לא תוכל לראת את פני והודיע לו מניעת ראית הפנים ואין טעם מניעתו בעבור שנפשו נקשרת בגופו וכשיראנו הפיד נשמתו כי מאמר פני אמתת מציאותו ואמתת מציאותו הוא לבדו ידעה לא זולתו יתו בקדשו לא יאמין וזהו הנרצה במלת וחי שפי׳ לא יראני אדם ולא מלאך הנרצה במלת וחי ואין הטעם שמשה לא הבין אם היא נמנע ישני מהאפשר ולכן שאל כי מניעת השגת עצמו ישיגהו אפי׳ הלישי העיון · אמנם משה ע״ה אחר שראה אחור התשובה בדבר שהיתה שאלתו אפשרית ויקן לשאול בהשגה למעלה ממה ששאל קודם כבר ידעת שאחר ידיעת דרכיו הוא השגת העצם ועל כן אמר הראני נא את כבודך שאלה כללית וכונת משה רבי׳ במה שלא יותן לו כי לא ידע שעור אשר הקיצו להודיעו והשם השיבו ורצה להודיעו אי זה נמנע להשיגו ואי זה למטה מזה אשר אפשר בעזר השם להשיג ואי זה אפי׳ בלא עזר אלהי שישיגנו ועל כן אמר בהשגה שהיא נמנעת לא תוכל לראות את פני לא שמשה כבל בזה ושאל עליו אלא הוא פתיחת המאמר כדי להעירו בהשגה שהיא נמנעת בשכל האדם להשיגה בלי עזר אלהי ונאמר לו בהשגה שצריך עזר אלהי הנה מקום אתי ונצבת על הצור · ומלת צור משתתפת ועניינה בזה המקום היותו מקור הנמצאים וכן הצור התמים פעלו שנקרא צור מצד הפעל הבא ממנו וכן הביטו אל צור הצבתם · ורצה במלת הנה מקום אתי מעלת השקפת עיון שישיג מעצם הכבוד ואמר ונצבת על הצור פי׳ התיצבות מדע והשתכלות ורוצה במאמר והיה בעבור כבודי ר״ל השגת הצור שענינו התחלת המציאות על פני שבלך ור״ל אתה התיצב על הצור אלא אני אעירך בנקרת הצור ר״ל אני בעצמי אעירך על עיון בעצם ההתחלה איך נקרו ונאצלו ממני הפעולות הנמצאות כלם שאין טעם ושמתיך בנקרת הצור כמו לבא בנקרת הצורים כשסברו רבים שטעמו מהבוי כי אחר שאמר לו ונצבת על הצור לפי דעת הקראים והולכים להמם היה ראוי לומר לו תבוא בנקרת הצור · לא שיאמר ושמתיך בנקרת הצור אמנם הכונה בו כמו שבארנו ועל צד המליצה הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם ובאמרו ושמתיך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד עברי · והנה אליהו לט פניו באדרתו · ומשה סככוהו כפי השם והתערה על אליהו באש ורעש ורוח ואחריהם קול דממה דקה ולמשה ע״ה לא כן אלא נתעורר בזאת ההשגה מעצם הכבוד באמרו ושמתיך בנקרת הצור ואמתת זאת ההשגה לאי זה צד יש יחס הפעל אל הפעולה וזאת ההשגה נפלאת ונעלמת כמעט שבהשגתה ידיעת העצם על כן הבטיחו בסכך הכף ועל כן אמר והיה בעבור כבודי ושמתיך בנקרת הצור · ושכתי כפי עליך עד עברו ואין הכבוד ענין מיוחס לו שהרי אמר עד עברי · ובהשגת

אחורים ייעדו בהסרת הכף באמרו והסרותי את כפי וראית את אחורי ׳ ומלת אחור משתתפת כמו שיתבאר ור״ל הנאצלים ממנו ית׳ שנמשכים אחריו שגם הם נבדלים מן החמר ובזה התכן הידיעה ר״ל בהשיגו יחס הפועל אל הפעולה ובהשיגו בזאת המעלה ר״ל שתהיה ידיעתו מצד הפועל מה שעלה לו מצד הפעל ׳ ואז ידע קשר הנהגתו בידיעת דרכיו ומה שהשיג משה לא השיג אדם לפניו ולא לאחריו וזאת היתה תכלית השגתו שמשה בקש שיודיענו דרכיו לדעת אותו מצדם ׳ והשם העירו לדעת דרכיו מצד השגת הכבוד על צד שיאצלו ממנו פעולות ואז ידע כי כשם שעצמו נבדל מעצמנו כן תהיה הנהגתו נבדלת מהנהגתנו ׳ והנה יצאנו מכונת הפרק לבאר בענין המראת הנוראה ׳ וכפי כדר זאת ההצעה יתפרש ענין אמרו וירד ה׳ בענן ויתיצב עמו שם ׳ תאת ההתיצבות שנאמרה בענין ונצבת על הצור ר״ל השגתו שנענה בשאלתו השנית ולכן אמר ויקרא בשם ה׳ ׳ ר״ל על השגה הקודמת וכיון שעבר הכבוד באמרו ויעבר ה׳ על פניו העירו בשאלה הראשונה שנענה לו באמרו אעביר כל טובי והוא ידיעת דרכיו מה שאמר ה׳ אל רחום וחנון ׳ ברוך שהורנו נפלאות מתורתו :

פרק מ״ב שב ענינו הראשון העתק הגוף ממקום למקום שהלך ממנו כמו הולך ושב ׳ ואחרי כן הושאל בענין העתק האיש ממחשבה אל מחשבה שהיה מאמין קודם ואין שם תנועה כמו שובה ישראל עד ה׳ ׳ שעניינו הסיר האמונות הרעות להאמין אמונות אמתיות שהיה מאמין קודם ׳ והושאל לענין שאינו גשמי כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם ׳ והרחיב הכתו׳ השיבה לנושא הדבור בעצמו כלומר בבוא דברו כאלו הוא שב כמו שאמר שוב אשוב אליך כעת חיה ׳ ולא מצאנו ששב אלא כשבא דברו כאלו הוא שב ׳ ולפי זאת ההשאלה תמצא כהסור השגחת השם או בואה במלת שיבה כאמרו אלך אשובה אל מקומי ׳ ואשובה אליכם ׳ ר״ל בוא השגחתי להטיב אותם כבראשונה ׳ אמנם מה שאמר שובה ה׳ רבבות אלפי ישרא׳ ׳ כענין ושב ה׳ אלהיך את שבותך ׳ וכל מקום שתמצא מלת שיבה מיוחסת לשם והיא מענין מנוחה היא יוצאת עד שלא תהיה הפעלות לשם ית׳ אמנם אם תהיה עומדת תהיה ההשאלה לפי שפירשנו לענין סור ובוא ההשגחה לא שהוא ית׳ גשם שיעתק ממקום למקום :

פרק מ״ג ירד ועלה ׳ ענינם הראשון העתק הגוף ממקום שפל לגבוה יאמר עליה ׳ וממקום גבוה לשפל יאמר ירד כמו עלו ההר ׳ ירד ירדנו בתחלה ׳ והושאלה עליה וירידה לענין גדולה ופחיתות הגר אשר בקרבך יעלה ׳ עליך מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה ויבוא בענין ההשגה בהיות הענין המושג פחות ייוחס בירידה ובהיות

מעלה ייוחס בעליה כמו שאמר מדרכיו ישבע סוג לב ומעליו איש טוב ·
ר"ל השבע מן הפחיתיות הוא סוג לב והפחיתיות הם הנקראים דרכים
מענין מדרך ר"ל שהם פחותים ממנו · אמנם איש טוב שבע מן המעלה
והנכבד ועל כן אמר ומעליו אב המשיג מעליו יקרא עולה והמשיג
מדרכיו יקרא יורד · כי בענין ההשגה רומז באמרו סוג לב ועליו ודרכיו
הם התארים לענינים המושגים ולפי זאת ההשאלה כל עליה וירידה
שבאה מיוחסת לשם כי כשיתיחס משיג לשפלים יקרא יורד כמו שאמר
וירדתי ודברתי · וירד ה' על הר סיני · וכל שפע שישפע אל הנביאים
יכונה כירידה וכהסתלקו יכונה בעליה כמו ויעל אלהים מעל אברהם ·
ואם אפשר במקומות שתיוחס הירידה אל דבר מצורף לו יכשר היא
האור הנברא המורה לעוצם ההשגחה המכונה כבוד ויהיה וירד ה'
מורה על עוצם ההשגחה ואפשר שמצדו ישיג השגות פליאות בדעית
אלהיות :

פרק מ"ד ביאה ויציאה ענינם הראשון העתק הגוף ממקום למקום
יקרא ביאה ובסורו יקרא יוצא כמו שאמר ויהי אך יצא יצא
ועשו אחיו בא מצידו · והושאלו לענין שאינו גשמי · יבא נא דברך
וכבדנוך · כי מציון תצא תורה · יצא דבר המלך · והושאלה הביאה
והיציאה לענין אע"פ שאין הביאה והיציאה בו בעצמו כי אם מיוחס לו
כמו וכל הארץ באו מצרימה · העיר היוצאת אלף · ולפי זאת ההשאלה
יציאה וביאה שבאו בשם שהם על דבר מצורף לו לפי ההשאלה
הקודמת שענינו הגלותו והראותו כמו הנה ה' יוצא ממקומו · ובא ה'
אלהי שענינו דברו וגזרתו :

פרק מ"ה רם ונשא ענינם הראשון רוממות ונשיאות מקום כמו הרם
את מטך · ומענין נשיאה נושא סבל · ויבא בענין מעלה
וגדולה מענין רוממות תרוממנה קרנות צדיק · ורומם תחת
לשוני · שענינו השבח והמהולל למעלה וגדולה ומענין וכי נשארת
ממלכתו העצם והגדולה לא מעלת מקום · אמנם רם ונשא ידמו משמות
הנרדפים אמנם הם נחלקים שמלת רם תורה על העצמה והגדולה
לעצמו לא מצד זולתו · אמנם מלת נשא תורה יחס המעלה והגדולה
בבחינת פעולותיו המראים על עצמותו וגדולתו ית' ויש לנו מקום לבאר
יחס אלו התארים :

פרק מ"ו קרוב ורחוק ענינם הראשון לגוף אחד בהיותו מתקרב ומתרחק
מגוף אחר כגון ולא קרב זה אל זה כל הלילה · ונאמר
קריבה אל הזמן קרבה שנת השבע · ונאמר בענין ההודעה תקריבון
אלי ושמעתיו · ולצד זאת ההשאלה כל לשון קריבה שמצאנוה מיוחסת
אל השם באמרו קרוב ה' · בקרובי אקדש · ענינה ההשגה השכלית לא

קריבה גשמית להפך ענין הרחוק · ורחוקים המה מצדונים שהוא רחוק גשמי · ויאמר על הזמן מרחוק ה' נראה לי · עד למרחוק · ונאמר עוד לענין שאינו גשמי על כן רחק משפט ממנו · ויאמר בענין רחוק ההשגה כמו ולבי רחק ממני · ואל זה האופן אמר כי הנה רחקיך יאבדו · ומטעם זאת ההשאלה רחוק ה' מרשעים ר"ל שלא ישגיח בהם והנה כל קריבה ורחוק שיתיחס מהשם לברואיו או מברואיו אל השם כלם לענין ההשגה · ומטעם קרוב ענין נגע ונגש שיאמרו על ענין גשמי כאמרו גש הלאה · ותגע בראש השרביט · ויאמר בענין שאינו השגה גשמית יען כי נגש העם הזה בפיו · ויגע הדבר למלך · וכן יהיה פי' גע בהרים ויעשנו · ר"ל הגיע דברו וכן ויגע על עצמו · ר"ל בהביאו ענין מכתו · ומלת סמך מלה משתתפת ענינה הראשון וסמך ידו ויִמצא לענין הקרוב עלי סמכה חמתך · ויאמר בענין החוזק וצדקתו היא סמכתהו · סמוכים לעד לעולם · ומזה יהיה אמרו סומך ה' לכל הנופלים לא שהוא סמך גשמי :

פרק מ"ו רגל שם מוכסם לרגלי ב"ח כמו רגל תחת רגל · ואחר כך הושאל בדבר לכל אי זה ענין תהיה עמידתו בו נקרא בשם

רגל כמו רגלי השלחן · והושאלה ממנו פעולה לענין שיעמיד בו דבר אע"פ שאין איתו הענין דבר שנקרא רגל אלא לאופן העמידה בו לבד כמו שאמר ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותיו ר"ל שמתי רגל לאפרים ועמד בו ואי זהו לקחתי אותם על זרועותיו להחזיקם כמו התינוק שמעמידים אותו על זרועותיו שהוא מעצמו לא יוכל לעמוד לולי יש לו עוזר כך פי' רבי ומשרפי ר' יהודה נ"נ · ואמרו ולא ידעו כי רפאתים כי לא תאמר רפואה רק למי שיש לו חולי ומצד שלא חל עליהם החולי אלא הם נעורים ממני תמיד והרגלו בזה ועומדים נראה להם כי בזכותם ולא ידעו כי אני רפאתים · ולפי זאת ההשאלה לשון רגל הבאה לשם ית' לא לצד שהיא עומד בו אלא לצד יחס המקומות שאם השמים כסא השם שיושב בו והארץ הדום רגלו הנה הארץ מכון הרגלים · ור"ל עצמותו וגדולתו שנקנית בשכל מצד העולם השפל הבונה ברגלים · ואם יש לך לב תדע שהעולם נחלק לג' חלקים · וכפי מעלת הוראת כל אחד מהג' על עצמו ית' יתיחס השם ית' בעולמו בהשאלת חלקי גופו של אדם המעולה והשפל ואם תרצה להבין השתכל במראות יחזקאל לאדם החלוק ותבין האמת · ולצד זה יתיישב ענין ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר · וענין לבנת אינו לשון לובן שאלו היה כן היה אומר כמראה ולא היה אומר כמעשה רק היא מלשון לבנים · ונאמר במקום אחר אבן ספיר · וכתיב והיה להם הלבנה לחמר · ולפי דעת החכם ר' משה שאמר שטעמו הזהר שהזהר אינו מראה אמנם יקרא בשם לבן ומקבל כלל המראה ועל כן אמר כמעשה

דמיונו אל החמר שפישט צורה ולובש צורה אינם נראים דבריו לפי
העיון מפני שהדמיון צריך שיהיה חמר בחמר ולא דמיון חמר במקרה
אמנם פי' לפי שמקבל המראים וכן החמר שפישט צורה ולובש פירושו
יאות · אמנם ההויה שנדחה אבן עזרא ופי' לבנת מן לבנים מפני
שאמר כי הספיר אדום ממה שנמצא אדני עצם מפנינים ספיר גזרתם
ונראה שהיא אדום אין הענין כן אלא לפי שהספיר זהיר ומקבל כלל
המראים והביא ספיר אצל פנינים שהם אדומים יהיה גם הספיר אדום ·
ואינם נראים דברי ר' אהרן שאמר נסמכה הלבנה אל הספיר שהספיר
זולתי הלבנה מפני שהרקיע נמשל בספיר מפני שענין דמיון המנושל
במשל יהיה בחלק מחלקיו ולשם אומר למראה והנה במעשה והבן זה ·
וזה דומה למה שנאמר בחלום יעקב והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע
השמימה · ואחרי כן אומר והנה ה' נצב עליו · השתכל אמרו נצב עליו
ואמרת הנצב שיהיה נצב ברגליו ואמתת הסלם היא מה שנאמר במעשה
לבנת הספיר כי התת צריך עליו · והרמז כי הם השיגו את השם מצד
העולם השפל לא למעלה ממה ועל כן אמר ואל אצילי בני ישר' לא
שלח ידו · ויד הוא רמז אל הנבואה לפי שתוף מלת יד ובאמצעית
הנבואה משיג העולם האמצעי אשר התחלותיהם שכלים נבדלים
שבאמצעותם תהיה הנבואה שיפעת והזיוני המראות יביאהו · ולכן אמר ויחזו
את האלהים ויאכלו וישתו שהשגתם היתה עיונית לבד לא נבואית ·
ולא היתה השגתם כל כך חזקה להתגבר החלק השכלי בלי שישוב אל
המורגשות כמו משה ששב כלו שכל מפני עוצם ההשגה כמו שאמר
ונגש משה לבדו אל ה' שהיה הגשה מדעית ולכן עמד ארבעים יום
לחם לא אכל ומים לא שתה · ומה שנאמר ועמדו רגליו ביום ההוא אל
הר הזתים ר"ל הנפלאות שיעשו באותו המקום כל כך מצדם תתפשט
ידיעת השם ית' שהיא משולה ברגלים כחכה אל העולם השפל :

פרק מח פעל ועשה ענינם הראשון לפעולת הידים כמו אף יפעל
אל · ויעש את השלחן · ויבאו לענינים שאינם צריכים
נגיעה גשמית רק הוא ענין תקון כמו שאמר ועשה משפט וצדקה
בארץ · וכן אשר משפטו פעלו · ומטעם זאת השאלה כל פעולה
ומעשה שבאו אל השם ית' באמרו מי פעל ועשה · ומלת בריאה היא
פשוטה מפגע הגשמיות אחרי שהיא התלה בהעדר כמו שאמר עשה
שלום ובורא רע · וכן בראשית ברא אלהים · הואיל וזאת הבריאה
מהעדר · ומלת יצר מצאניה ענינה הראשון כמו יוצר חרש שהיא
פעולה בידים ומצאנוה לענין שאינו גשמי כמו יוצר עמל עלי חק ·
שפירו' שהרשע הורש מהשבות רעות כל היום וזהו חק עליו לעשות
כן · ונקראת התאוה יצר כמו שאמר כי יצר לב האדם רע מנעריו כלומר
הרישת המחשבות הרעות · וכן על המחשבות הטובות באמרו

יצר סמוך תצר שלום · ולפי זאת ההשאלה מלה יצירה שבאה אל השם ונמצאת היצירה לענין שאינו גשמי לפי אחת הפירושים ויוצר רוח אדם בקרבו :

פרק מ״ט יד מלה משתתפת · ענינה הראשון ויתן יד · ויהיה בענין הרשות · קח בידך עשרה אנשים · ומזה יהיה אמרו נפלת נא ביד ה׳ · ויהיה בענין המאמר היד יואב אתך · ר״ל צוויו ומאמרו · וכן על ידי דוד · ומזה יהיה אמרו ידיך עצבוני ויעשוני שבאמת אין ברחם הושטת יד כי אם מאמרו וגזרתו · ויאמר בענין המכה ידי כבדה על אנחתי · ידי לילה נגרה · ומזה יהיה אמרו הנה יד ה׳ הויה · מפני ידך · ויאמר בענין הכח מידכם היתה זאת לכם · ר״ל מכחכם . ומזה יהיה אמרו היד ה׳ תקצר · הן לא קצרה יד ה׳ · ויאמר בענין העזרה תהי נא ידך לעזרני · ויאמר בענין הנבואה היתה עלי יד ה׳ · ויד ה׳ עלי חזקה · לא שהוא ית׳ גוף שיהיו לו אלו הכלים :

פרק נ׳ כף שם נאמר לכף היד · כמו אפרוש כפי · ויהיה שם הענן על כפים כסה אור · כמו והנה עב קטנה ככף איש לצד הרמיזן · והושאל לענין שאינו גשמי ובתבונות כפיו ינחם · שההבינה אינו דבר גופני שהרי אמר וירעם בתם לבבו ונקראת בשם כף בעבור שהמחשבות נגמרות בידים בכפים · ומלת ושכתי כפי השאלה מן הענין הראשון רמז אל הכח והעזרה הוא עזר אלהי כמו שכנה בשם יד וכנה בשם כף שהוא עגול ומסך מכל צד וכן ותשת עלי כפכה · לפי שאמר אחור וקדם צרתני · וכן את מקום כפות רגלי · רמז אל החכמה המקפת את העולם השפל שהוא כדורי :

פרק נ״א זרוע שם ידוע הזרוע בשלה · זרועו יבוש תיבש · ומפני שהכח נמצא בזרוע כנרמז ויפעלהו בזרוע כחו נקרא הכח בשם זרוע · ואיש זרוע לו הארץ · וזרועים ישטופו · וזרועות הנגב שהם כחו וגבורתו · ומזה יהיה אמרו מעונה אלהי קדם ומתחת זרועות עולם · פי׳ ר״ל מגן וסתרה יהיה לך אלהי קדם · פי׳ הרוכב בשמי שמי קדם · ומתחת השמים יהיה לך זרועות עולם ר״ל כח ואילות · וכן בזרועך הגדול שטעמו בכחך לא שרצה גדל זרוע הבשר :

פרק נ״ב ימין שם נאמר לגוף בעל צדדים · והצד האחד שהוא צד נכבד יקרא ימין ועל בהן ידו הימנית · ומפני שהכח נמצא בצד הימין נקרא הכח בשם ימין כמו וימינם ימין שקר · ר״ל כחם וגבורתם לא שרצונו על צד הימין שהוא דבר גשמי וכן רצה באמרו ימינך ה׳ נאדרי בכח · ימין ה׳ רוממה :

פרק נג̇ אצבע שם האצבע ידוע · ומפני שכל פעלה שיפעל האדם היא על ידי האצבעות השאיל לפעולת השם יחס האצבע כאמרו כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך · והלא במקום אחר אומר בדבר ה' שמים נעשו · והנה באר שבמאמר נמצאו השמים ונקרא המאמר בשם אצבע · וכן נמי כתובים באצבע אלהים · ר"ל שהוא חפץ אלהים · ומפני שהכתיבה מלאכת האצבעות נתיחסה כתיבת הלוחות אל האצבע והוא רצון האלהים ולא תהיה מציאת הכתיבה ברצון האלהים יותר נפלאת מבריאת העולם · ואם נאמר שהאצבע הוא דבר מצורף אל השם אין בזה הזק והשתכל אמרו אלהים ולא ה' · שהוא שם השתוף והמפרשה בדבר כאלו הוא העושה אותו ועל כן אמר אשר כתבתי להורותם :

פרק נד̇ פה ושפה ולשון שלשתם ידועים מהסכמת הלשון לדברים גשמיים · ומפני שהם כלי הדבור נקרא הדבור בשמם כאמרו הן עם אחד ושפה אחת · ושפתי רננות · שפירושם הדבור · כל איש אשר ימרה את פיך · איש לשון בל יכון בארץ · לשון שקר · שענינם הדבור וכאלו ההשאלות יהיה אמרו פי ה' · פה אל פה · ויפתח שפתיו עמך · ולשונו כאש אוכלת · שפי' הכל דבור ואמירה :

פרק נה̇ אמירה ודבור ענינם ידוע לפי הסכמת הלשון שהוא אותיות כרותות חתוך מוסגל בקול יועיל · ויהיה ג"ב בענין המחשבה כמו אמרתי אני בלבי · דברתי אני עם לבי · ענינם מחשבה · ועל פי שני אלו הענינים יהיה צרוף הדבור אל השם · אך לפי הענין הראשון יהיה הדבור מיוחס אל השם לא שיהיה בא מעצמו מפני שהדבור צריך אל בנין גשמי · והשם ית' רחוק מעניני הגשמות אך הדבור יהיה נברא מתחדש מלפניו ויתיחס אליו כאמונת החכם רבי' יוסף כאשר יתבאר בפרק מפרקי זה המאמר ואין רחוק שיהיה הדבור בזולת עצם השם ויתחדש מלפניו ויוחס אליו הנה מצאנו ויאמר ה' אל אהרן וזה יהיה על ידי נביא ונתיחס הדבור אל השם כ"ש בהיותו ממציא הדבור לעצמו ושיהיה הדבור נמצא לעצמו בלי בינוני יתבאר בפרקו כשנכנס בענין הנבואה ואם תרצה שיתברר לך זה כי פעמים יחוס הדבר אל השם על פי ההסכמה הראשונה שפעם יוציאהו בלשון אמירה ופעם בלשון דבור ואפני הדבור ידועים שהם צווי והגדה וגזום וכיוצא בהם · והאמירה אינה בלי סמיכה ועל כן יצדק האומר חי מדבר ולא יצדק האומר חי אומר :

פרק נו̇ פנים מלה משתתפת · ענינה הראשון ונהפכו כל פנים לירקון · ומקרי הנפש הם הרחמנות והכעס כשיעשו בנפש

שום פעולה גם יעשו בגוף כמו הירקות בפחד והאדמות בבושת · והרחמנות והכעס כשיעשו פעלתם בנפש גם תראה להם שום פעולה בפנים לכך נקרא הכעס והרצון בשם פנים כאמרו ופניה לא היו לה עוד · ומזה יהיה אמרו פני ה׳ בעושי רע · וכן לענין הרחמים האר פניך אל עבדך · ישא ה׳ פניו אליך · ויאמר לענין המציאות כמו ועל פני כל העם אכבד · על פני אהרן אביהם · ומזה יהיה אמרו לא יהיה לך אלהים אחרים על פני · ר״ל שלא תחברו על מציאותי אלוה אחר · וכן נמי אמרו ופני לא יראו · אמתת מציאותי כשנאמר לו הראני נא את כבודך · כי הכרת האדם מזולתו היא בפנים על כן כנה אמתת מציאותו ית׳ בפנים וכן נמי באמרו ודבר ה׳ אל משה פנים אל פנים · ר״ל מציאות במציאות בלי אמצעי אע״פ שלא יהיו נראים הפנים :

פרק נז אחור שם משותף הוא שם הגב · אחרי המשכן · ויהיה שם הזמן אחרי הדברים האלה · כי הקדימה והאחור הם אמתת הזמן · ויאמר בענין רדיפת והאמנת אמונה אחרי ה׳ אלהיכם תלכו · ולא ילכו אחרי שרירות לבם הרע · ואחרי הבעלים אשר למדום · ומלת וראית את אחורי הם המציאות שנמצאו ממני ראשון · ולא יראו פני שהם אמתת מציאותי והקודם קדם במעלה ובמציאות · ולעולם הנפעל אחרי הפועל · ועל כן אמר וראית את אחורי · והיא ההשגה העליונה במה שכובל שכל האדם להשיג וכמעט למעלה ממנה יהם הפועל אל הפעולה ובזה רומז באמרו ושמתיך בנקרת הצור כמו שנתבאר בשתוף מלת צור · ואל זאת ההשגה אומר ושכתי כפי עליך :

פרק נח לב שם משותף מצד ההשאלה · ענינו הראשון יאמר על הלב שהוא גשמי · ומפני שהלב משכן החכמה נקראת החכמה בשם לב באמרו בלבי צפנתי אמרתך · והשבות אל לבבך · ואמרו בתוך מעי · ר״ל בתוך לבי שהלב הלק מחלקי המעים כאשר אמר המין מעיך הומה לי לבי ויהיה בענין הרצון היש לבבך ישר · ומזה יהיה אמרו כלבבי ובנפשי · ונתתי לכם רועים כלבי · ר״ל כרצוני ויהיה שם המחשבה אשר לבבו פונה · ויהיה שם העצה כל ישראל לב אחד · כיף דבר בעבור שהלב המרכבת הראשונה אל הגוף וממנו באות כל הכחות נקראות כל הכחות בשם הלב · והושאלו גם תכונות הלב אל השם כמו השמחה והעצבון וכיוצא בם כאמרו ויתעצב אל לבו · ישמח ה׳ במעשיו :

פרק נט ילד מלה משתתפת · ענינה הראשון על הלידה הרה ויולדת יחדו · הנך הרה ויולדת בן · ונאמר ילידה לענין ההויה והחדוש בטרם הרים יולדו · ולפי שהזמן מוליד הקורות נקראו הקורות ילדים כמו מה ילד יום · ומחשבת הלב גם נקרא ילד באמרו ובילדי

נכרים ישפיקו · פי' לימידי נכרים ע"כ נקראו תלמידי הנביאים בני הנביאים מצד לימודם ולפי זה הענין מירה אמרו ויולד בדמותו כצלמו · ר"ל למדו ונמשך אחרי הנהגתו שאם היה רוצה הבנית האדם הלא הוליד קודם לכן קין והבל והם לא היו בתבנית אדם וזה מדה שאי אפשר אבל רוצה במלת צלם נפש המשכלת שהיא שלמות האדם ולפי זה הענין · והענין הב' יהיה אמרו צור ילדך תשי · ר"ל ההתחלה שהמציאתך מן האפס והורה לך שלמות האנושי בנתינת התורה שכחת אותו :

פרק ס כנף שם משותף · ענינו הראשון כל בעל כנף · והושאל אל הקצה על ארבע כנפות כסותך · לאחוז בכנפות הארץ · ויאמר לענין פרישות ומרפא בכנפיה · ר"ל פרישות האור · ועל כנף שקוצים · ויאמר בענין הסתר ולא יכנף עוד מוריך · ומזה יהיה אמרו לחסות תחת כנפיו · ותחת כנפיו תחסה · ר"ל תחת צלו וסתרו · או יהיה מההשאל הראשונה מהענין הראשון מצד שהשגחת השם מסבת הושאל סכוכו בשם כנף :

פרק סא ענין המנוחה משתתף לשלשה דרכים · מנוחה תאמר להניח הדבר במקום כמו ובמנוחות שאננות · ותאמר מנוחה אחר היגע יגעתי באנחתי · ומנוחה לא מצאתי · ותאמר לענין הפסק כגון וידברו אל נבל ככל הדברים האלה בשם דוד וינוחו · ולא הורה כי היו עיפים ולא מצד שהרבו דברים עד שייגעו כי מתוך שנים שלשה מאמרים מה צער היה להם עד שמאמר וינוחו מנוחה מן הצער אבל רוצה ענינו הפסק המאמר · ומזה הענין הג' וינח ביום השביעי · ר"ל פסק מן המאמר שיצאה ממנו המלאכה · וכיוצא בזה מלת שביתה באמרו וישבת ביום השביעי שהיא שביתה מדבור שאין בו יגע כי העולם במאמר נברא · ומצאנו שביתה על המאמר וישבתו שלשת רעי איוב :

פרק סב צור מלה משתתפת נאמרת למין ידוע כמו והצירים נתצו ממנו · ולצד היות הצור חזק הושאל זה השם למה שהוא חזק במאמר חרבות צורים · ותקח צפורה צור · ולענין החזק הושאל לשם ית' במאמרו אלי צורי אחסה בו · ומפני היות הצור התחלת ההרכבות דומם וצומח חי ומדבר כשרצה להפליג בענין ההתחלה לענין מדמה הענין שהוא ההחלה כצור הביטו אל צור חצבתם · הוא עצמו שאמר הביטו אל אברהם אביכם · ולזה הענין נקרא השם ית' צור ההתחלה שהוא ית' הוה הנמצאות כמו שאמר הצור תמים פעלו · צור ילדך תשי · צור עולמים · אין צור כאלהינו · ר"ל שהוא ההתחלה המציא כל זה הנמצא וכל אשר יחפץ יעשה · מוריש ומעשיר · עד עקרה ילדה שבעה · ולזה הענין הרמיז באמרו ונצבת על הציר · ר"ל

העמד בהשגת ההתהלה אשר ממנה נמצאה זאת המציאות שרומז במלת הנה מקום אתי :

פרק כג מלא ענינו הראשון כשיבוא גוף בגוף וימלאנו · מלאו ארבעה כדי מים · ויאמר בענין ההשלמה כי מלאו ימי · ויאמ׳ בענין השלמות מלא אותם חכמת לב · ולזה הענין יהיה אמרו מלא כל הארץ כבודו · וימלא כבוד ה׳ את כל הארץ · ר״ל שהעולם שלם במציאותו ית׳ שהוא מספיק לעולמו · ואמנם אמרו וכבוד ה׳ מלא את המשכן · אם נאמר שהוא מרמיז אל האור הנברא שמראה על עוצם השגחת השם יתכן · אמנם שם כבוד משותף יאמר על עצם השם באמרו ברוך כבוד ה׳ ממקומו · כי אי אפשר שרוצה בדבר נברא כי איך אפשר שיתפלל המתפלל בנברא שהוא זולתי עצם השם וכן באמרו והיה בעבר כבודי ר״ל על עצמו שהרי יאמר עד עברי · ויאמר על האור הנברא שישכינהו השם במקום להגדילו כמו וישכן כבוד ה׳ · וכבוד ה׳ מלא את המשכן · אמנם אמרו מלא כל הארץ כבודו ר״ל התפשטות השגחהו בעולם השפל · ונאמרת על השבח שמשתבח המשתבח כאמרו תנו לה׳ אלהיכם כבוד · ונאמר ובהיכלו כלו אומר כבוד · ויען היות הדבר נפלא בעיניני שהוא זאת המלה שמע אמרי בינה · יש להבין כי המציאות בכללה נקשרת קצתה בקצתה ר״ל שלשה חלקי המציאות ובכן ההשגחה האלהית נמשכת לכל פרטי זה העולם מפרטיו עד כלליו על פי שראה בחכמתו היות השגחתו משגת לכל מעשי ידיו תקן את העולם בתקון הראוי שאין תקון אחר יותר טוב ממנו כפי שראה בחכמתו כאשר נאמר ה׳ בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה · ולכן אמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד · ועל ידי זה התקון נקשרת השגחתו ית׳ מלמעלה עד למטה בשפלי שפלים ובכן מלא כבודו העולם וזאת היא אמתת השגחתו ית׳ לעולם · והנביאים ע״ה העירו צורת המציאות בקשר ההשגחה כאשר נרמז כל הענין במעשה מרכבה האופנים ומעשיהם והכרובים ומראיהם פניהם וכנפיהם והרקיע אשר עליהם ועל הרקיע דמות כסא ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם חלוק בזה הסדר נכללים ג׳ חלקי המציאות · וכשרצה השם להסגיל את ישר׳ בהשגחה יתרה תקנם כמערכת העולם בכללו על ישר׳ גאוהו ועזו בשחקים להיותם מיוחדים בהשגחה עצומה · והנה ישר׳ י״ב שבטים הם ד׳ דגלים כנגד ד׳ פני המרכבה ושבט לוי שנחלק לד׳ שבטים · והנה ד׳ דגלים כנגד ד׳ חיות וד׳ פנים לאחד להדמות במרכבה · והקון המשכן והארון עם הכרובים והשלחן והמנורה והמזבחות המעיין ימצא רמזים עצומים בסדר העולם הכביר והנה בכסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו להיות כבודו שוכן בתוך ישר׳ להשגיח בהם בין ליעוד טוב בין ליעוד רע כאשר נאמר מקוה ישר׳ ה׳ כל עוזביך יבושו · גם בגדי כהן גדול בתקונם

יש פליאות גדולה כי לא צוו להעשות כזה ההקין באשר נודמן חלילה
לאל ומי שישכל כזה דומה לאוכל עשב · ועל כן נתן משה בבגדים ההם
את האורים ואת התמים שהלובש אותם ומכוין לבו התחדש בקרבו
רות בינה ויודע דעת עליון ומודיע עתידות שרות מטה כשרות
מעלה · וכל זה מפני שההשגחה עצומה לאמת ישראל הכינם והקנם
כערך סדר העולם היות ההשגחה נמשכת אליהם וזהו הכבוד ששכן
בתוך בני ישראל · על כן תמצא הרמז על האדם המתואר
על הכסא שעליו הרמיז הוא מראה דמות כבוד ה׳ ועל הכבוד
שראה בבקעה נאמר כבבוד אשר ראיתי על נהר כבר ·
ונאמר כשהובא יחזקאל במראה הנבואה אל הבית והנה שם כבוד
ה׳ כמראה אשר ראיתי בבקעה · ונאמר וירום כבוד ה׳ מעל הכרוב
אשר היה עליו על מפתן הבית · ואמרו החכמים שהוא מן הכרובים אשר
עשה שלמה כי הארון נגנז בעת שנמצא כפר התורה בבית כאשר
נאמר ספר התורה מצאתי בית ה׳ · ושכן הכבוד על כרוב שלמה ·
אמנם ר׳ שמואל אבן תבון פי׳ מעל הכרוב היא על מה שנאמר
עליהם ואדע כי כרובים המה · ומפתן הבית הוא רמז על העולם
אשר עליו נאמר בכל ביתי נאמן הוא · ומפתן מרמיז על אמצעות
שיש בין העולם האמצעי ועולם השפל ואולם הכתו׳ אינו מורה רק על
נסיעת הכבוד מעל הבית שהרי נאמר ויצא כבוד ה׳ מעל מפתן הבית
ויעמד על הכרובים ונאמר וישאו הכרובים את כנפיהם וירומו מן הארץ
לעיני בצאתם והאופנים לעומתם · ונאמר אלך אשובה אל מקומי ·
ועליו נאמר ברוך כבוד ה׳ ממקומו · כי בסדר פרשת נסיעת הכבוד הורה
בתחלה מראה האדם החלוק באמרו ואראה והנה דמות כמראה אש
ממראה מתניו ולמטה אש וממתניו ולמעלה כמראה זהר כעין החשמלה ·
ולא הורה שהוא על דמות הכסא אשר על הרקיע · ונאמר עוד
בסדר אותה הפרשה ואראה והנה אל הרקיע אשר על ראש הכרובים
כאבן ספיר כמראה דמות כסא נראה עליהם ולא הורה שהיה על
הכסא דמות אדם ואחרי כן אמר ויצא כבוד ה׳ מעל מפתן הבית
ויעמד על הכרובים · ונאמר וישאו הכרובים את כנפיהם עד שאמר
וכבוד אלהי ישר׳ עליהם מלמעלה והוא הכבוד ששכן במשכן ושכן
בבית המקדש וכשם שהזכיר נסיעתו עליו הרמיז לשוב אל המקדש
לעתיד לבא · שנ׳ והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים · ונאמר
וכמראה המראה אשר ראיתי כמראה אשר ראיתי בבואי לשחת
העיר ומראות כמראה אשר ראיתי אל נהר כבר ועל כן יש לחוש על
ענין זה הכבוד · ובתחלה צריך לדעת בכמה ענינים נשתתפה מלת
כבוד כאשר קדם לנו הבאור · אמנם על הכבוד אשר נסע ובא אל
המקדש ועוד נעתק ושב אל מקומו צריך לדעת מלת כבוד באי זה ענין
נחלקו שתופה הורה ואולם שנאמין שהוא מורה על עצם השם ית׳ זה

אי אפשר וכך מודים כל חכמי ישר׳ אעפ״ שאמר כי ה׳ אלהי ישר׳ בא
בו הטעם כי כבוד ה׳ אלהי ישר׳ והיותו מצורף מורה שהוא זולתו
ואעפ״ שיאות להיות מורה על עצמו ית׳ כי אין הבדל בין צרוף הכנוי
באמרו הראני נא את כבודך · ובין צרוף ענין באמרו היא מראה
דמות כבוד ה׳ · אכן חכמי הקראים פסקו שהוא מלאך והוא גשם ·
לא ישיגוהו העינים מפני שיתם לו הכתו׳ העתקה והגבלה ביחוד מקום
וכל אלו השגות גשמיות ואי אפשר שיהיה מרמיז על השם והנה הכבוד
היה דר במקדש ונאמר ואתה תשמע השמים מכון שבתך · ונאמר והיו
עיני ולבי שם כל הימים · ואולם החכם ר׳ משה הורה שאינו מרמיז
על השם ית׳ אלא הוא דבר נברא מצורף אל השם ית׳ מכלל המרכבה
והיותו מהואר ממראה מתניו ולמעלה וממראה מתניו ולמטה והשם ית׳
לא יתארוהו ולא ימשילוהו אכן יהיה הרצון על האדם החלוק שהחלק
העליון מרמיז על מין מן המלאכים שאינו מדבר עם האדם והוא הנקרא
חשמל אשר אש סביב בית לה · והחלק השני מין מלאך הנקרא אש
אשר נגה סביב לה שהוא מדבר עם האדם · ואם החכם ר׳ שמואל
הכליל את השם עם החלק המדמה חשמל כבר במראות ישעיה
הבדילו באמרו וארא את ה׳ יושב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים
את ההיכל ואמר שרפים עומדים ממעל לו והבדילם מהשם ואיך אפשר
שיוכלל עמהם בשם חשמל ולהיות זה מורה על השם ית׳ והאש כולל
מין המדבר עם האדם ושאינו מדבר עם האדם אי אפשר שיתואר
השם ממראה המתנים ולמעלה בכלים רבים חלוקים ועוד הדבר נראה
קשה איך לא ירמיז את השם ית׳ אחרי שהרצון היה לאמת ההשגחת
להתלות כלל הפעולות שהן הוות מאתו ית׳ והנה חלום יעקב ומראה
ישעיה וכפור יחזקאל שלשתם מין אחד יכללם ליחס כלל הפעולות
ההוות מאתו ית׳ אעפ״ שהווים על ידי אמצעיים · ויעקב ע״ה הזכיר
את השם ית׳ וכתם מיני האמצעיים · וישעיה הזכיר את השם ובאר
מיני האמצעים בראשי דברים · אכן יחזקאל באר באור מוחלט מיני
האמצעיים כפי מה שאבאר ואיך יקצר בלי להורות מציאות הפועל
הראשון · ואמנם כפור יחזקאל בענין מעשה מרכבה כיון שראה רוח
סערה באה מן הצפון ענן גדול כאשר נאמר מצפון תפתח הרעה וזהו
הענין בשלוט האומות הכבלות וראה במראה שכל זה ברצון אלהי ·
כיון שכפרו ישר׳ בעקר ונתחיבו ביעוד רע כאשר נאמר ואש מתלקחת
ונוגה לו סביב ומתוכה כעין החשמלה מתוך האש שכל אלו משלים
לשם ית׳ עם מלאכיו והבין מתוך זה המחזה בהשגחה הכללית כאשר
נאמר ומתוכה דמות ארבע חיות זה רמז לעולם האמצעי אשר ד׳
האופנים נמשכים אחריהם כי רוח החיה באופנים כאשר נאמר ברומם
ירומו ובהנשאם מעל הארץ ינשאו האופנים לעומתם וכל זה
מראה בגבורת האומות הכבלות מכחו של שם ית׳ ועל כן בא הנביא ע״ה

לגלות כאמרו ודמות על ראשי החיות רקיע כעין הקרח הנורא ומימעל לרקיע דמות כסא ועל דמות הכסא דמות כמראה · אשר ממתניו ולמעלה כעין חשמל וממתניו ולמטה דמות אש ונגה לו סביב ואמר הוא מראה דמות כבוד ה׳ וזהו הכבוד שנראה לנביא בשעת נסיעת הכבוד וענין שכינת הכבוד ונסיעתו הוא הראות ההשגחה והסתלקותה על ידי מלאכיו לא שיש שם העתקה והגבלה חלילה ולהיות פעולות השם על ידי מלאכיו כבר נאמר כי מלאכיו יצוה לך · ונאמר ובא ה׳ אלהי כל קדושים עמך · והנה הורה כי ההשגחה שבה למקומה עד שתהיה נקשרת על ידי האמצעיים בשפלים ועל כן יתגברו אומות הסכלות לשלוט על ישר׳ אלו הם ארבע מלכיות והם ארבע מרכבות שראה זכריה באמרו ואשוב ואשא עיני והנה ארבע מרכבות יוצאות מבין שני ההרים וההרים הרי נחשת וכבן נאמר ברוך כבוד ה׳ ממקומו כענין וקרא זה אל זה ואמר קק״ק · ומה שנאמר והבית ימלא עשן כענין שנאמר והנה רוח סערה ענן גדול ועל כן הנביא נשתומם על המראה · ואלך מר בחמת רוחי · ואדם ואשב שם שבעת ימים משמים · עד כי במראה השנית באר איך היתה נסיעת הכבוד מעל מרכבת ישר׳ המיוחדת למרכבה הכללית · ואולם יעקב אבי׳ ע״ה מה שראה בחלומו להורות מעלת ארץ ישר׳ שהשגחה עצומה לארץ ישר׳ כאשר נאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלהים · ונאמר ויקרא שם המקום ה׳ יראה · כל זה בעבור שהבטיח לאבות לתת הארץ הזאת לישר׳ רצה לבאר מעלתם שאע״פ שהשם ית׳ שוכן בגבהי גבוהים השגחתו בארץ ובגבולה לארץ ישר׳ · ועל זה נבנה בית העולמים שמירה על עצם השגחתו באמרו והיו עיני ולבי שם כל הימים · ונאמר עיני ה׳ אלהיך בה · ונאמר נורא אלהים ממקדשך · אמנם במראות ישעיה בעבור שחרה אף השם על ישר׳ מפני רוע מעלליהם שהיה אחרי מות עוזיהו ודרכי אחז ידועים וכרצות השם להענישם לא יענישם רק על ידי עריצי גוים אשר תהיה להם הצלחה ועל כן רצה להם היות השם יושב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל וענין השרפים שהם אמצעיים והם קוראים זה לזה קדוש קדוש וינועו אמות הספים מקול הקורא מרמז לעולם האמצעי · והבית ימלא עשן מרמז לעולם השפל וזהו מלא כל הארץ כבודו · כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים ועל זה ענה הנביא ואמר אוי לי כי נטמאתי · מפני ראותו במראה הנבואה הפורענות העתידה לבא והיה נמנע מלהוכיחם בשבילה והיא מניעת התשובה כאמרו השמן לב העם הזה עדי כשבאה אליו התעוררות הנבואה באמרו ויעף אלי אחד מן השרפים כלל הפרשה ההיא עד שהוכיחם והנביא מרוב תמהו בענין המהוה וקושי היעוד אמר עד מתי ה׳ אלהים · ונאמר לו עד אשר שאו ערים מאין יושב ובתים מאין אדם והאדמה תשאה שממה · וכל זה מפני סור ההשגחה שהיתה מיוחדת לישראל ושב

להשגחה הכללית שישיגם כל יעור רע מהתגברות אומות העולם שהם
חלק המזורות כאמרו אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים · ועם
כל זה הבטיח באמרו כי הרחקתים בגוים וכי הפיצותים בארצות ואהי
להם למקדש מעט וגו' · והוא לטעם השגחתו עליהם שלא יעשה אותם
כלה אלא יהיה מצילם בעת שיעריצו אומות הכללות להזיק את ישר'
זהו שנ' ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים
לכלותם וגו' · והנה אחרי סור הכבוד נשארו ישר' על ידי שמירת
האמצעיים כאמרו ואין עמי מתחזק על אלה כי אם מיכאל שרכם ·
ואמר ובעת ההיא יעמוד מיכאל השר הגדול וגו' כענין שנ' והנה שר יון
בא ושר מלכות פרס עומד לנגד · כי אז לא היתה השגחת השם
עצומה לישר' ועל כן המצא השם מתיחס ה' צבאות עד שוב הכבוד
שהיא השגחה העצומה עליו נאמר והנה כבוד אלהי ישר' בא מדרך
הקדים · ואמר עתה ירחקו את זנותם ופגרי מלכיהם ממני ושכנתי
בתוכם לעולם · וחלילה שהרצון בו על דבר נברא ומציעים פירושי'
לטעם מלה ברוך אינו עולה מכח הפשט · אך בכל מקום שיזכיר שכינת
הכבוד ונסיעתו הוא לענין השגחתו · אמנם השגחתו ית' מתוארת
בבחינת חלקי אברי האדם עליונו ושפלותו · ועל כן יען היות מושב האדם
על הכסא במתניו וממרום גבנונית הכסא עד מרכז הארץ כלם מעשיו
שלשם ית' אשר מורים על עוצם אלוהו על כן מראהו כמראה אש
ונוגה לו סביב · ליפעת הוד השגחתו ית' עליהם נקנית ידיעתו ית'
למשיגים באמצעותם וזהו טעם וראית את אחורי · אבל ממראה מתניו
ולמעלה בעין החשמל כמראה אש סביב בית לה אשר לא תושג אמתתו
וזהו ופני לא יראו · ועל כן נקרא בשם חשמל שחשים מלמלל אמתת
עצמו ית' אפי' העומדים לפניו מפני שהשגתו נמנעת ומשלי הנביאה
ידועים · ואמנם אמרו מלא כל הארץ כבודו ר"ל התפשטות השגחתו
בעולם השפל · והשאלה היקיצה וההערה והפקידה והזכירה בהתפשטות
ההשגחה · והשינה והנחום בסור ההשגחה וכל זה כנגד המקבל לא
שיש שנוי בעצמו ית' שכן נאמר וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם ·
ונאמר כי אני ה' לא שניתי · ואם החכם ר' משה אמר שלא מצאנו מן
הכתו' שינה מיוחסת לשם ית' ר' משה רבי וחותני נ"נ הביא מן הכתו'
עורה למה תישן ה' הקיצה · וכבר בארנו שהיקיצה והשינה בהתפשטות
ההשגחת יקרא יקיצה ובסורה תכונה בשינה וזה על צד ההשאלה ואין
שנוי עצם השם שפעם ישגיח ופעם לא ישגיח אמנם השנוי יבא מצד
המקבלים והוא ית' רחוק מן הגשמות וממשיגי הגשמות והוא אחד
באמתת יחודו ולא ישתנה בשום שנוי מדרכי השנויים ית' וית' שמו
באמתת שלמותו · בכל מה שבארנו מהרחקת עניני אלו השמות מהשם
ית' הוא האמת אין ספק בדבר אמנם בבאור המכוון מאלו השמות
והתפעלויות דברנו על דרך הקרוב באחד משלשה דרכים שהתגינו

בפרקים הקודמים אם בשתוף הגמור או על צד ההשאלה או בתוספת מלה לישב אותו המאמר שלא תבוא כתירה על מה שהורה עליו השכל :

פרק סד

כיון שנתבאר לנו שהשם ית' נמצא במופתים חזקים ואינו גוף ולא כח בגוף צריכים אנחנו לקיים המופת ליחוד השם ית' · ויש לך לדעת שמלת אחד תאמר על הרבה ענינים ועיננו בזה המקום לשלשה דרכים · הדרך האחד שהוא ית' עצם אחד פשוט ואינו מורכב מחלקים וכי עצמו לא יקבל החלוקה · האופן השני להאמין שהשם ית' אחד בעצם אמתתו ואין אמתת עצמו מקיימת זולתו · האופן השלישי להאמין שהשם א' בחיוב המציאות ואין עצם אחר זולתי עצמו מחויב המציאות · באלו השלשה פנים צריכים אנחנו לקיים המופת מתוך עיון השכל לאמתם · אמנם היותו מחויב המציאות הוא ממה שכבר נתבאר ונתקיים במופת חזק מה שאין לנו ממנו והיותו מחויב המציאות מורה שעצמו אינו מורכב מחלקים מפני שההרכבה הנמצאת בו היא סבת הנמצא הנמצא ההוא א״כ חלקיו בבחינת עצמם הם אפשרי המציאה וא״כ חיוב מציאותו אינו אלא מצד הרכבתו וההרכבה היא סבת מציאותו וכל מה שיש סבה למציאותו הוא בעצמו אפשרי המציאה ואנחנו רוצים עצם מחויב המציאות שאין עלה למציאותו · ויהא צורת המופת כך האלוה הוא מחויב המציאות ואין אחד מחויב המציאות מורכב תהא התולדה ואין האלוה מורכב ועל כל פנים צריך להרחיק ממנו כל דבר שמביא אל הרכבה · וגם אי אפשר שיהיה מקבל אפשרות החלוק לעצמו מפני שמחויב המציאות אי אפשר שיהיה שום אפשרות נשוא בו · ועוד מפני שהחלוק לא ימצא רק בגוף ומה שהוא זולתי גוף יחלק בהחלק הגוף שהוא נושא אותו · ואחרי שנתבאר במופתים חזקים שהשם ית' אינו גוף ולא כח בגוף הנה לא יושכל בו חלוק · ואי אפשר היות שני לו ית' מפני שחיוב המציאות העלה לנו להאמין עצם בלי הרכבה ושללנו ממנו כלל החסרונות וחיבנו לו כלל השלמיות · ואם נאמין שיש לו ית' שתף צריך שיהיה גם הוא מחויב המציאות וכל מה שהאמננו בעצם הראשון צריך להאמין בעצם השני ואם יהיו שניהם שוי העצם איך יושכל בהם החלוק עד שיפול בהם המספר והם עצם נבדל מן הגשמות א״כ אי אפשר אעפ״ שהם שוים בענין מבלי היות בעצם כל אחד דבר נוסף בו יבדל מן האחר ונמצא כל אחד בעל שני דברים וזה מה שהכחשנו שמחויב המציאות אי אפשר שתהיה בו אפשרות הרכבה ולא רבוי בעצמו ואם יש ג״כ שהאחד מהם נחלק מהאחר בענין נוסף לעצמו הנה יעלה שהאחד יהיה מחויב המציאות מפני שאין בו הרכבה והאחר שנחלק בענין נוסף נמצא שהוא בעל הרכבה והוא אפשר המציאה כי אחר שהם נבדלים

במין האלהות צריך להבין ביניהם כי כל מין נחלק לאישים בין האישים יש ענין שיכר ויבדל אחד מחברו א״כ אותו הענין שיוכר ויבדל בו אחד מחברו עם ענין האלהות שני ענינים ׃ דרך אחד ביהוד ׃ ידענו שמצד העולם עמדנו על מציאות האלוה ואלו מצאנו חלוק בפעולות היינו מבינים כפי חלוק הפעולות מציאות כמה פועלים ומפני שכל זה הנמצא הוא כאיש אחד משלב קצתו בקצתו וכחות שלמעלה מתפשטות בנמצאי מטה איך אפשר שיהיה לכל אחד פועל בפני עצמו ׃ ועוד אחרי שהם שוים בענין האלהות יהיו שוים בפעולותיהם ויהיה פועל האחד הוא פועל האחר ׃ דרך אחר ביחוד ׃ אלו היו שני אלוהות לא יצא זה מארבעה פנים ׃ אם שיהיו שניהם פועלים יחד ׃ או שיהיה האחד פועל בעת אחת והאחר בעת אחר ׃ או שיהיה האחד עוסק בענין אחד והאחר בענין אחר ׃ או שיהיה האחד פועל והאחר שובת ׃ ואי אפשר שיהיו שניהם פועלים יחד מפני שזה לא יצא משני ענינים אם שלא ישלם הפעל אלא בשניהם מפני שהאחד לא יוכל לבדו להשלים הפעל ההוא ׃ או שהאחד יוכל להשלים הפעל ׃ אמנם האחד יהיה מותר ולא יתכן אחד משני הפנים שאם לא ישלם הפעל אלא בשניהם נמצא כל אחד חסר להצטרכו לשני ומחויב המציאות לעצמו ראוי שיהיה בתכלית השלמות ואחר ששניהם שוי העצם ראוי שיהיה פעל שניהם ממין אחד ׃ ואי אפשר שנאמ׳ כי החלק שנלאה מן האחד בלתי השלים הפעל עד שהצטרך לשני היה נמנע בחק האחר להשלים כלל הפועל עד שלא נחייב לו לאות כי הנמנע לא יחיב לאות בהקבץ שני הפכיים בנושא אחד כי מאחר שנפל אותו החלק מן האחד ושניהם שוי העצם ראוי שיפול גם מן האחר ולזה לא יאמר צד המנע רק לאות כי אין ההמנע מצד הפעל רק מצד הפועל כי הנמנע הגמור אי אפשר בעת מן העתים שיצא לידי פעל ולא בפועל אחד זולת פועל אחר ומאחר שזה הפעל אפשר שישלם בשניהם ונמנע אל האחד על כל פנים זה יחיב לאות וזה אי אפשר בחק מחויב המציאות ׃ ואי אפשר שנאמ׳ כי הפעל ישלם באחד אמנם האחד יהיה מותר שאם הפעולה תספיק בהוראת פועל אחד אי זה מהם יורנו אל השני ואנחנו לא נאמין רק מה שיודע מצד הקירת הפעל ׃ ואי אפשר שנאמר שהאחד פועל בעת אחד והאחר פועל בעת אחר שזה לא יצא משני פנים אם שיהיה הפעל אפשר שיפול מן האחד בכל העתים או שיהיה נמנע ואי אפשר שיהיה זה מצד הנמנע כי אחר ששניהם שוי העצם בעת שיפול הפעל מן האחד ראוי שיפול מן האחר ואם כן הוא אפשר ואם הוא אפשר ראוי שיפול הפעל מן האחר בכל העתים כאחר בשוה ומאחר שזה פועל בעת זולת עת וכל העתים כאחד בשוה עליו אע״פ שהזמן לא יכללהו אי אפשר מבלי סבה שחייבה לפעול זה בעת אחד וזה בעת אחר וכבר נתבאר שהקדמון לא יעולל ׃ ועוד אחר ששניהם

שוי העצם הסבה עם כל אחד שזה בכל העתים ובעת שהחייב לאחר תחייב לאחר כי אין עדפנית לאחד מן האחר בעת מן העתים ואם אי אפשר שיהיה בעת זולת עת ונמצה ששניהם פועלים כאחד וכבר נתבאר בטולו · ואי אפשר שיהיה האחד פועל בענין אחד והאחר בענין אחר מפני ששניהם שוי העצם בענין האלהות ואם הם נחלקים בפעולותיהם אי אפשר מבלי סבה נוספה לכל אחד להחלק בפעולות וכבר נתבאר שהקדמון לא יעולל ואם לא תהיה לכל אחד סבה להחלק בפעולותיהם אבל הם שוים בענין האלהות יראה שיהיה פועל האחד מהם פועל האחר · ואי אפשר שיהיה האחד פועל והאחר שובת מפני שאנחנו לא השכלנו למציאות האלוה רק מצד הפעל ואם אינני פעל איך השכל מציאותו ועוד אי אפשר מבלי סבה שחייבה להיות האחד פועל והאחר שובת והקדמון לא יעולל · דרך אחר ביחוד · בארו החכמים על העברת שעור המניעה שאם יהיו שנים והאחד רצה להשקיט והאחר רצה לנענע ולעולם הדבר לא יצא מהיותו אם שוכן ואם מתנועע ולא יהכן שיפול חפץ שניהם אלא חפץ אחד משניהם ואם כשיפול חפץ האחד מהם וחפץ האחר לא יפול · האחד שלא נפל חפצו חלש ואין טענת מי שיאמר כי שניהם יהיו רוצים ברצון אחד אם להשכן ואם לנענע מפני ששניהם חכמים טענתו אינה טענה כי דעתנו על שעור ההעברה שאלו רצה האחד הפך חברו היתה עוברת בהם המניעה המראה על חלשת אחד מהם ואם נתוכח מכלל אלו המופתים שהשם ית׳ אחד מיוחד בחיוב המציאות ואין שני לו וכי עצמו לא יקבל החלקה כאשר הורו לנו המופתים הממהרים אל האמת :

פרק סה״ כשם שהורו מופתי השכל אל יחודו ית׳ כך דברי הנביאים העידו על יחודו באמרו שמע ישר׳ ה׳ אלהינו ה׳ אחד · מאין כמוך ה׳ גדול אתה וגדול שמך בגבורה · אתה ה׳ לבדך · למי תדמיון אל · למי תדמיוני ותשוו · וכיוצא באלו הפסוקים · ואין הבאת אלו הפסוקים להורות על יחודו ית׳ מצד שאנחנו מספקים לדעת יחודו ית׳ מצד עיון השכל כשכבר נתבאר לנו יחודו מעיון השכל במופתים חזקים כי לא יהיה הפסוקים המורים על יחודו יותר מן הפסוקים המורים על רבוי · רק יהיו אלו הפסוקים ראיה על יחודו למי שקצרה יד שכלו להבין יחודו מעיון השכל ישען במאמר הנביא · ומה נעמו דברי החכם רבי׳ יוסף המאור באמרו כי המצוה יתעשר מן הראיה בהיותו חי ומשיג והכחדת שני עמו וגו׳ · ואמ׳ ואשר אי אפשר מן המצוה שלא הרך ממנו הדיעה שידע כי ה׳ ית׳ שמו אל יכול יודע · וכח דבורו בזה שהמצוה אם יתרשל מן החקירה וישען במאמר הנביא בהיותו ית׳ אחד וכיוצא במה שספר אין הזק בזה מצד שאין שם הכרח לקחת ידיעתם קודם אמונת הנביא · אמנם על אלו שני הספורים ר״ל יכול ויודע אי

אפשר לו לאדם להתעצל מן החקירה עד שישען במאמר הנביא מפני
שידיעת השם קודמת מן אמונת הנביא וידיעת השם לא תעלה לנו
על ידי אלה שני הספורים ר"ל יכול ויודע ואיך אפשר לקחת ידיעתם מן
מאמר הנביא · ואין הענין מפני שראה החכם בחלשת המופתים המורים
על יחודו ית' מחקירת השכל נשען במאמר הנביא כי באמרו יתעשר
המצוה אין פי' כשיראה בחלשת המופתים מדין השכל רק מפני חלשת
דעתו או מפני רשולו מחקירת המופתים ישען במאמר הנביא שאם
תהיה כונת החכם שמפני חזקת דעת המעיין יחלשו המופתים איך העירו
במדה שהוא חלש ממנו והוא מאמר הנביא · ואיך יהיה זה והחכם
הנזכר כבר באר במופת השכל יחודו ית' · וכי היסכל החכם המפלא
בין הדעות אשר תחלש בהן הדעה ובין הדעות אשר תתחזק בהן הדעה
רק דעת החכם במה שספרתי מפני שאין הכרח לדעת הכחדת שני
עמו ית' קודם אמונת הנביא · ואם ישען המצוה בהכחדת שני עמו
ממאמר הנביא אין הזק בזה · מה שאין כן בידיעת עצמו כי ידיעת
עצמו ית' תהא קודמת מאמונת הנביא ואע"פ שבידיעת עצמו העלה
דעת יחודו ית' · ומה שאמ' החכם רבינו אהרן כי לא פסק החכם רבי'
יוסף היות מאמר הכתו' ראיה על יחודו הדבר נראה בהפך · אמנם
דעת החכם רבי' יוסף כשם שהורו מופתי השכל על יחודו ית' כן הורה
מאמר הנביא ושניהם ראיה על יחודו וכבר ידעת מעלת המושכל מן
המקבל ואי אפשר לו לאדם להניח המושכל ולתפוש המקבל והחכם
הנזכר לא העיר במקבל אלא למי שלא יצליחהו השכל שיקח יחודו
ית' משכל ישען במקבל ואין הזק בזה : והחכם רבי וחותני רבי' משה
נ"נ פי' פירוש נאות בפסוק שמע ישר' יצוק ביצוקת דעת החכם רבי'
יוסף המאור שאמ' שמלת שמיעה מצאנוה נחלקת בענינים · מצאנוה
ענין שמע הקול כמו והקול נשמע בית פרעה · ומצאנוה ענין קבוץ
השמיעו אל בבל רבים · ומצאנוה ענין קבלה ושמעו לקולך · ומצאנוה
ענין הבנה ונתת לעבדך לב שומע · ומצאנוה לענין שררה וישימהו דוד
על משמעתו · והראוי בענין זאת במלה בזה המקום ענין קבלה וענין
הבנה · ובעבור שאומת ישראל כוללת שתי כתות אנשים שהם ראויי
ההבנה ואנשים שהם ראויי הקבלה תהיה מלה שמע סובלת שני
הענינים לדעת יחודו ית' במופת השכל מי שהוא ראוי לדעתו במופת
השכל ולדעת יחודו ית' במקבל מי שהוא ראוי לדעתו במקבל :

פרק כו

אמנם בהרחקת הרבוי מעצמו ית' כמו שאירע בענין הרחקת
הגשמות מצד הכתובים שעומדים כנגד השכל כן אירע בהרחקת
הרבוי מעצמו ית' מצד פשטי הכתובים ולא לבד מצד פשטי הכתובים
אירע זה אלא ג"כ מן השכל אירע זה הכשלון · והסבה זו היא בראותם
רוב פעולות מתחלפות באות ממנו ית' ייחסו לו רוב ענינים כפי יחס

הפעולות וזהו המביא שמביא כענין התארים לשם ית׳ · אמנם מה
שמצאנו מצד דברי הנביאים יש לנו מקום לבארם בפרק מיוחד מפרקי
ההשגחה אבל התארים שהם הכרחיים מצד השכל אלו הם שעל ידי
אלו התארים ידע השם ית׳ והם יכול ויודע חי ורוצה ונמצא · אמנם
איכות ידיעתם זאת היא שאנחנו בראותנו אדם עושה מעשה אשרנו
אותו בספור יכול · וכאשר השכלנו שהשם ית׳ ברא את העולם קראנו
אותו יכול · וכן גמי בראותנו אדם עושה מעשה מתוקן אשרנו אותו
בספור יודע · ובראותנו שהשם ית׳ עשה את העולם מתוקן קראנו אותו
יודע · וכן גמי בראותנו אדם שעושה מעשה על פנים זולת פנים אשרנו אותו
בשם רוצה · ובראותנו שהשם ית׳ עשה מעשים על פנים זולת פנים
קראנו אותו רוצה · וכאשר השכלנו כי אלו השלשה הספורים שהם יכול
ויודע ורוצה לא יתכנו אלא בעצם שהוא חי ומצאנום בעצמו ית׳
קראנו שמו ית׳ חי · וכאשר השכלנו כי לא יתכן שיוכל בספור אלא
והוא נמצא · ומצאנו השם ית׳ מיכול בספור קראנו שמו נמצא · אלו
הם הספורים אשר הכריחנו השכל להאמינם בעצם השם ית׳ ונראה
שיש בעצמו ית׳ רבוי ענינים כבר חייב המציאות חייב לנו להאמין
שהשם ית׳ עצם פשוט בלי הרכבה ולא רבוי ענינים והנה באנו בין
שני המצרים וצריכים אנחנו שיבואר לנו המבין אל האמת :

פרק כ״ז אעפ״י שחייב המציאות העלה לנו להאמין עצם אחד פשוט
אנחנו השגנוהו בענינים רבים חלוקי הפנים · והעלה מזה

בעבור שפעולותיו שמצדם השגנוהו חלוקי הפנים · וכי שהשלמות כוללת
ענינים רבים ואנחנו רצינו היות אותו העצם בתכלית השלמות ולא
היתה לנו תחבולה ליחס השלמות עם היותו עצם פשוט על כן אשרנו
אותו באשורים רבים עד שנגיע להשיגו בתכלית השלמות עם היותו
עצם פשוט · והנה החלוק לג׳ פנים · אם שנאמין שיש בעצמו ענינים
נוספים · או שעצמו מורכב מחלקים רבים · או שנאמ׳ שעצמו אחד
פשוט ויראו ממנו כחות רבות עם היותו עצם אחד ולא נאמין שיש
בעצמו רבוי ענינים · אמנם החלק הראשון שיהיו בעצמו ענינים נוספים
ר״ל שיהיה השם ית׳ חי בחיים יודע בידיעה יכול ביכולת רוצה ברצון
נמצא במציאות זה אי אפשר מפני שהחלוק יוציאנו שאותם הדברים
אם קדמונים אם חדשים ואם יהיה כל אחד מהם קדמון מה שהעלה
לנו העיון להאמין בבחינת קדמון אחד צריך להאמין בבחינת קדמון
אחר והנה כמו שהשגנו את השם ית׳ באלו הספורים צריך שתשיג
היכולת הנוספת עליו שהיא קדמונה באלו הספורים מפני שהעלה
קימת בה היא הקדמות והנה יהיו בזאת היכולת יכולת וידיעה ורצון
וחיים ומציאות ועל הידיעה כמו כן ואם הספיק לו הידיעה שביכולת מה
צריך לולי דיעה אחרת וזה מה שאי ראוי להאמין ואמרנו זה מפני

שאם חיוב המציאות העלה לנו להאמין בעצם אחד אמתת מה שהם צריך להאמן כן ראוי להאמן בכל עצם שהוא מחויב המציאות ׃ ועוד אם יהיו רבוי ענינים נוספים על העצם לא יהיה כל אחד מהם שלם בבחינת עצמו ׃ והעיון חייב שמי שהוא מחויב המציאות שיהיה שלם בבחינת עצמו ואם שקבוץ אותם הענינים הוא המחייב להיות שלם נמצא שהקדמון יעולל מפני שהקבוץ הוא עלה למציאותו ועוד שבהיות אלו העלות נמצאות בו יהיה שלם ונמצא גם כן שהוא מעולל והקדמון לא יעולל ועוד שאלו הדברים יהיו צריכים הנחה וההנחה לא תהאמת רק בנושא והשם ית׳ אינו גשם נושא המקרים ׃ וממה שנתבאר בשער היחוד שהמורכב בעצמו אינו מחויב המציאות בעצמו שההרכבה היא סבת מציאותו ומה שיש סבה למציאותו אינו מחויב המציאות בעצמו ואנחנו רוצים עצם מחייב המציאה לעצמו ׃ ואם יהיו אותם הענינים הנוספים הדשים אי אפשר שאם יהיו הדשים צריכים אל מחדש והמחדש צריך שיהיו לו יכולת וידיעה כדי לחדשם ואם יהיו גם עליו הדשים צריכים אל מחדש אחר ואי אפשר שיחדש דבר ואין לו יכולת וידיעה וילך הדבר אל לא תכלית וזה שקר ׃ אמנם החלק השני שיהיו ענינים רבים נמצאים בעצמו עד שיהיה עצמו מורכב מדברים רבים מתחלפים זה מזה ויהיה מחויב המציאות אי אפשר מפני שהרכבת הכלל היא סבת מציאות הכלל אמנם חלקיו כל אחד בבחינת עצמו אפשר המציאה ואנחנו רוצים עצם שלא יעולל ושלא תהיה בעצמו שום אפשרות ואז יהיה מחויב המציאות ׃ אמנם החלק השלישי שיהיה השם ית׳ אחד עצם פשוט מאין הרכבה ולא רבוי ענינים כמו שחייב לנו העיון להאמין תהא אמתת כונתנו שהעצם האחד יוחס בהרבה ענינים לפי יחסים מתחלפים ולא בהתחלף היחסים יחויבו לו רבוי ענינים אמנם הוא עצם אחד פשוט דמיון השכל שמשיג ענינים רבים ומתחלפים ומכחישים והוא כח אחד ולא בהשיגו אלו הענינים הרבים המתחלפים יהיה הוא מורכב מרוב ענינים ׃ וכן נמי האש שמתכת ומקפאת ומשחרת ומלבנת ושורפת ומחממת וכל אלו הפעולות יפעלם כח אחד לא רוב ענינים כך השם ית׳ עצם אחד ייוחסו לו רוב שלמיות לפי יחסי פעולותיו בבחינת עצמו ולכן האמננו שהוא הידיעה והוא היכולת והוא החיים והיא הרצון והיא המציאות והם עצמו ועצמו הם ׃ ר״ל עצם אחד פשוט בלי הרכבה ואנחנו לא השגנו עצמו ית׳ בשכלנו עד שנבדיל בהשגתנו עצם היודע ועצם היכול ועצם החי להשיג מהותם רק מצד יתם הפעלה הישרנו דבור לשוננו בשכלנו להורות על אמתת ישותו הקשנו פעולותיו לפעולתינו וחייב שמית הכחות הפועלות לפעלתנו אל השם ית׳ שפעל אותם הפעולות לא שיש דמיון בינינו ובינו ולא שיקבצנו גדר אחד ׃ אמנם על אי זה צד שפעל קראנוהו יכול ׃ ועל אי זה צד שתקן קראנוהו יודע ׃ וכן נמי הדין בהיותו חי ורוצה ונמצא לא שהשגנו עצמו ׃ ומה

נכבד דברי חכמינו ע"ה בקראם אלו הספירים ספירים עצמיים ר"ל הם עצמו ועצמו הם ואינם דבר חוצה מעצמו ואין כונתם שאם הם עצמיי שיהיה כל אחד חלוק העצם ר"ל שעצם היכול חוץ מעצם החיים ואיך יהיה זה דעתם והם עצמם אמרו אם תהיה היכולת ענין נוסף על העצם הפילוה בענין החלוק בקדמות וחדוש וקיומו מופת שאינה ענין נוסף על העצם אלא היא עצמו כמו שנתבאר וכן הדין אם יהיה עצם היכול חלוק מעצם היודע שיפול בכל אחד מאלו העצמים ענין החלוק בקדמות והחדוש ויתקיים המופת שאינו מורכב מעצמים רבים כמו שהרחק היות בעצמו ענינים נוספים הנה נתבאר שדעתם ע"ה לא היתה לאייך כי אם הם ספירים עצמיים והם עצמו ר"ל שעצמו אחד פשוט אין בעצמו ענינים נוספים ואין עצמו מורכב מעצמים רבים · ר"ל שעצמו אחד פשוט אעפ"י שבעצמו יחייבו שלמיות זאת היא השלמה שבה יתבארו קהל המיחדים חכמי האמת :

פרק סח" אני רוצה להקל הבאור איך יאמן שאלו הענינים המיוחסים בעצמו הם עצם אחד · כבר ידעת מה שנתבאר בשתוף מלת חי ששם חי הוסכם לגוף נזון מרגיש ולתוספת המרגיש על הנזון נקרא חי ואמתת ההרגש הוא ההשגה ואין עצם החיים דבר חצוני מאמתת ההשגה זאת שהחי היא גביל ותלקיו נזון ומרגיש ואם הפחות שבהשגות והוא ההרגש נקרא חי השכל האמתי שהוא משיג השגה אמתית לא יקרא חי וכי היעלה על לב שהשכל יש לו חיים שהם דבר חצוני מעצמו הנה נתבאר שאין אמרנו חי ענין חלוק מעצם היודע · ואמנם ענין הרצון כבר ידעת שמאמתת השכל הוא יושר המעשה ויושר המעשה הוא הרצון הנה נתבאר שהשכל והרצון ענין אחד · וכן נמי ספור יכול אינו חלוק מעצם ההשגה כי אמתת פועל השכל הוא ההשגה וכל פועל יורה לפועלו שהוא יכול הנה נתבאר שעצם ההשגה הוא היכולת · אמנם היותו נמצא לא במציאות אלא הוא ית' עצם המציאות דבר ידוע הוא שכל דבר שתושכל מציאותו הוא מעצמו יש לו סבה למציאותו נמצא שכל מי שאין סבה למציאותו אין מציאותו חוץ מעצמו · הנה נתבאר מזה הבאור המופלא והעמוק שהוא ית' היכולת והוא החיים והוא המציאות והוא הרצון והיא הידיעה והם עצם אחד פשוט בלי הרכבה · ואעפ"י שנראה בתחלת המחשבה כי היכולת והידיעה והרצון יתואר בהם השם בבחינת דברים אחרים ר"ל היכולים והידועים והרצויים ולא כן החיים והמציאות כי הם יתוארו בבחינת עצמו ונראה חלוק ביניהם אין הדבר כן אחרי עיון הדק · כי צריך לעיין בעצם הכח ההוא לפי בחינתו וע"כ יכללם כלם שם העצם והם עצם אחד בלי הרכבה :

פרק סט בכל מה שבארנו בענין התארים אין ראוי שיחשב אדם
עלינו שנטינו לצד הגבורת תאוה מפני שמירת דעת שרצינו
להרחיק כל כותר מהם והעמסנו על שכלנו הרחקות מה שאין ראוי
להאמי ויונח לנו בזה אבל דין לו לאדם שיראה ויחקור לבחון האמת
לעצמה לא שישליט מחשבותיו עלינו לגזור אומר בלי חקירה להתלונן
עלינו והנה יבואוך באורים בפרק הבא אחרי זה בחלוק הדעת בענין
שמות התארים שבהם תעמד על האמת · ותמצא נפשך רוחה במה
שנחלוק ונטען להסיר כל טענה וכל קושיא ולבאר התבולות מאמר קצת
ממין המטעים לנו איך ימצאו מיטעים ומה שיתחייב עלינו יתחייב
עליהם מצד הטענות ולא תועילם התנצלותם שהוא אך בדבר שפתים
בדבר שפתים לא אחרי חקירה עיונית :

פרק שבעים דעות בני אדם בקריאת שמות לשם ית' נחלקו לג'
חלקים · החלק האחד לא הביאו את השם ית' תחת
הלשון ולא קראוהו בשם כי אם בשם עלה לבד לצד שרצים בקדמות
העולם והעולם נמצא מסבתו והשם עלה והעולם עלול וכבר בארנו
שהעולם מחודש · אמנם העלה שמונעת מהביא את השם ית' תחת
הלשון זאת היא מפני שכל הנמצאים המושגים אלינו הם עצם ותשעה
מקרים והלשונות כולם הסכימו על אלו העשרה וכבר השכל הורה
שהשם ית' אינו ממין אלו העשרה אעפ"י שבמלת עצם כוללים אותו אב"
אי זה לשון האות בו ולנו אין לשון מוסכמת חוץ מגבול אלו העשרה
והנה נבחר טענותיהם · טענה אחת · אומרים אחרי שנודע לנו שכל
הלשונות מוסכמות לאלו העשרה ענינים שהם עצם ותשעה מקרים והשם
ית' נבדל מאלו העשרה ומתיחד ביחוד אמתי הנה אם נקראהו בשם
אעפ"י שבאותו השם נרחיקהו מכל מה שזולתו באותו השם נשתף אותו
עם מה שיורה השם ההוא ואינו יחוד אמתי והנה נביאהו תחת הדמיון
וזה מה שהרחקנוהו · טענה שנית · אומרים כיון שאנחנו לא השגנו
עצמו רק ישותו לבד ואיך נביאהו תחת הלשון ונאמר הוא הפך שאם
נאמ' הוא הפך ויהיה מורה על העצם והשגת עצמו נעלמת מעין
שכלנו · טענה שלישית · אומרים בכל שם שנקראהו לא יצא משני
ענינים · אם שיכלול עצמו אותו השם או שיורה על חלק מעצם המבוקש
והיות אותו השם כולל עצמו אי אפשר מצד שיש שמות רבים מורים
על ענינים חלוקי העצם ואי אפשר היות השם הא' כולל טעמם · ואם
שיורה על חלק מעצם המבוקש נמצא שעצמו מורכב מענינים רבים ואינו
יחוד אמתי ואנחנו רוצים יחוד אמתי · טענה רביעית · אומרים
שכל תואר מורה על נושא ונשוא והתואר לעולם הוא חוץ מעצם
המתואר והנה יהיה מורכב משני ענינים חלוקי העצם שהם נושא ונשוא
ואנחנו רוצים יחוד אמתי · טענה חמשית · אומרים שכל תואר מורה

לענין נוסף על העצם ואיהו הענין יהיה מקרה נשא בו ולעולם המקרה יהיה נשא על הגוף והשם ית' אינו גוף נושא המקרים שיתאר בם · והחלק השני קראו את השם ית' בתארי השלילה באמרם לא סכל ולא לאה וכיוצא בהם ר"ל שלילת התכונות כנראה להם שבזה המין לא יתחייבו מאלו הטענות הקדמיות וכשנמצאו פשטי הכתובים שלא נהגו במין שמות השלילה אלא במין שמות החיוב להצם שכלם לאמר שלא באו אלו השמות להייב אלא אם שיהיה איהו השם הואר פעלה או לשלול ממנו הפרון ר"ל לא נקראהו יודע אלא לשלול ממנו הסכלות · ולא נקראהו יכול אלא לשלול ממנו הלאות אם כן באו לשלול ולא לחייב והוא הדין בקראנו אותו חי ורוצה ונמצא וקדמון ואחד · ואלה דברי ההנצלות אמנם האמת התברר אחרי כן בפרק הבא · והחלק השלישי היא דעת חכמינו ע"ה שבארו הכשרת השמות לאל ית' בעיון רק לפי האמת והביאו ראיות על זה מצד השכל ובטלו כל טענה וכל קושיא וכל הטעה שטענו הדעות הקדמיות ואלו הם הראיות שהביאו חכמי האמת להורות בהכשרת שמות לאל ית' · ראיה ראשונה · אמר ההכם הרב הגדול המופלא רבינו ישועה נ"נ דבר זה לשונו · ודע כי המענה שיוליכנו לעשות שם לזולתו ית' הוא קיים בו ית' וית' ולו אמרנו כי אנו צריכים לתקן לו שמות יותר מזולתו היה קרוב מהמת כי אינו ית' שמו נראה לעין ולא ידוע בשאר ההרגשות ולכן לא יתכן שנרמוז אליו באבר מאברינו ואין לנו דרך להודיע לאחרים נפשו ואשירו אלא בדבור לשוננו זה תורף דברי החכם שפתים ישק · ואמר ועוד לומר כי אנו צריכים אל קיום הראיות עליו ית' וכו' · ראיה שנית · היא אחרי שהסכמנו שמות לדבר אחד מצד ענין ר"ל בשראינו נפילת פועל מאדם אחד קראנו אותו יכול וכאשר ראינו גב נפילת פעל מהשם ית' קראנו גם אותו יכול הקשה מצד הפועל לבד לא לפי בחינת עצם הפועל כי לא השגנוהו ולא ידענוהו עד שנביאהו תחת הדמיון רק לצד נפילת הפעל קראנו לשני הפועלים בשם יכול על אי זה צד שפעל כל אחד עם היות עצמיהם חלוקים · ראיה שלישית · כיון שמצאנו שהשם ית' קרא לעצמו שמות והכשר ממנו ית' קריאת השמות לעצמו הוא כשר ממנוראנהנו מפני שהתקון השם בין ממנו ית' בין ממנוראנחנו הוא לעלה אחת והיא להודיע לאחרים הפצו בקריאת איהו השם ואם יהיה נמנע תקון השם ממנו יהיה נמנע גם מהשם ית' ואין פרק כמו שנתוכחה האמת בהכשרת השמות לר' ישועה נ"נ מספר העריות וטען על מי שאמ' כי השם ית' יודע בתקון השם יותר מזולתו מפני שהסגיל טעם תקון השם הוא הודעת החפץ לבד והידעת החפץ אין הבדל בין ממנו ית' בין ממנוראנהנו והואיל והתקון לקריאת שם לעצמו כשר מהשם ית' יכשר גם ממנו :

פרק ע״א בזה הפרק צריכים אנחנו להורות כי כמו שהעמיכו עלינו
הדעת הראשונה טענה כן ראוי להעמם איתן הטענית
לדעת השנית ׃ ואע״פ שהנמשכים אחרי דעת השנית כמתנצלים כי לא
ישיגם הטענה לא תועלם התנצלותם באמרם אם נתאר הדבר בתואר
השלילה יתר טוב משנתאר אותו בחיוב בשער היחוד אע״פ שזה מיחד
וזה מיחד דמיון זה שראית איש מרחוק ושאלת בעבורו למי ששאלת
מה זה יענה לך אותו הנשאל לא היא מין צמח ולא מין מחצב ויותר נכון
משיאמר הוא בעל חיים כי כבר תארו והיה על הלך מכלל המבקש והנה
בתואר השלילה יחדו ממה ששללו בתואר החיוב ישתף עמי זולתו
הנבדל באותו התואר ואנחנו נבאר כי בין בתואר השלילה בין בתואר
החיוב באלו שני המענים טעם אחד יוצא וכמו שלא ינצל תואר החיוב
מן השתוף כן לא ינצל תואר שלילה מן השתוף ׃ כי מכח השלילה
יולד החיוב ׃ כי הנה באמרם לא היא מין צמח ולא מחצב חייב שהוא
חי כי המינים הנמצאים ארבעה מינים דומם צמח חי ומדבר ׃ והחי
כולל המדבר ובשלול הדומם והצומח נשאר החי ׃ וכן נמי באמרם לא
לואה ולא ככל מחייבים שהוא יכול ויודע ויותר חיוב יש על זה מפני
שזה העדר וקנין אין שלישי בין ההעדר והקנין כמו שיש בין שני
קומים ׃ דמיון זה אמרנו ראובן נמצא בירושלם או במצרים ׃
ואפשר שלא יהיה נמצא בירושלם ולא במצרים ויהיה נמצא בחברון ׃
אבל אמרנו ראובן נמצא בירושלם או אינו נמצא בירושלם לא
יצא מאלו שני החלוקים ׃ אע״פ שהבדילו בהכמת ההגיון בין מלת אין
ובין מלה לא ׃ שמלת לא מחיבת ׃ ומלת אין אינה מחייבת אין לנו
חשש בזה ההבדל ובזה המאמר ׃ וממה שטענו ואמרו שהשלילה שאנחנו
שוללים אינה כגון שנאמר על ראובן לא רואה שמדרכו היא
להיותו רואה אלא כמו שישלל ענין מדבר שאין מדרכו להמצא בו כגון
אמרנו על האבן לא רואה שאין מדרכו להמצא בו וכל זה כדי להנצל
מן המחייבת ׃ כי הנה באמרם על האבן לא רואה יכול לשלול ההפך
שלו באמרם ולא כומא ולא כן באמרם לשם ית׳ לא ככל לומ׳ ג״כ לא
יודע והלא הם בעצמם אמרו היא היכולת והיא הידיעה והיא החיים
וכו׳ ׃ ויותר צניעות יש בלשון בתואר החיוב מתואר השלילה כ״ש בראיתם
דברי הנביאים שתארוהו בתואר החיוב ר״ל ביכול ויודע ונתנו התהלה
ואמרו נקראהו כן לשלול הלאות ממנו והסכלות א״כ אפשר כשנשלול
ממנו הלאות והסכלות שישאר היכולת והידיעה ׃ ואם לא יתבאר המחייב
בתואר השלילה יצויר בציור השכל והעקר ציור השכל לא המאמר
והמאמר נמשך אחרי ציור השכל לא ציור השכל אחרי המאמר ׃ כי
אין המאמרים טבעיהם טבעיים לא יצאו מטבעם רק הם מוסכמים
וההסכמה היא נמשכת אחרי ציור השכל וציור השכל אל כל אשר
יחפוץ יטה המאמר ׃ הנה נתתי לך זה המפתח שבו תפתח כמה שערים

נעלים ויהיה תמיד בשכלך חקוק אל כל מה שאבאר בעניני התארים
ובו יתרו קשרים רבים · ואמנם אחרי שהורינו והשוינו בין השוללים
ובין המחייבים מחוב טענות של דעת הקודמת נשיב לבטל אותן
הטענות :

פרק עב התשובה על הטענה הראשונה האומרת שהשגת עצמו
נעלמת מעין שכלנו ואם נתארהו בתואר ונאמ' היא הפך
נמצא שעצמו מושג בשכלנו ולא יצא זה מאחד משני ענינים אם
שבאותו התאר השגנו עצמו באשר הוא או חלק מעצמו · ואי אפשר
שבאותו התאר נשיג עצמו באשר הוא מפני שיש לו תארים אחרים
חלוקים מזה התואר ואי אפשר היות זה התואר כוללים · ואם נאמ'
נשיג חלק מעצמו נמצא שעצמו מורכב חלק יושג וחלק לא יושג וזה מה
שהכחשנו מצד ההרכבה · ההא התשובה אמת שהשגת עצמו נעלמת
מעין שכלנו ולא השגנו רק ישותו לבד · אמנם על אי צד שהשכלנו
ישותו ית' מצד פעולותיו תארנו ישותו לפי יחס הפעולה · והנה כשהשגנו
שעשה מעשה תארנוהו בשם יכול ויודע ועל ידי אלה התארים השכלנו
ישותו והנה בתואר אותו כשם יכול ויודע שהם תארים עצמיים ישותם
לבד ידענו אמנם השגת עצמם נמנעת מעין שכלנו · והתשובה בהיות
התואר הא' כולל לעצמו או חלק מעצמו עד שיורה שהוא מורכב
כבר נתבאר שהעצם האחד יפעל פעולות שונות ויתואר עצמו לפי יחס
כל פעולה ויהיה מביא רבוי והרכבה בעצמו אם תורה הפעלה האחת
ענין מה שלא הורה האחרת ועוד יתבאר זה בתשיבת טענה הרביעית
מכח דברי החכם רבי' יוסף איך ההיה תכלית האמונה בו · אמנם
התשובה אל הטענה האומרת צד הדמיון תהיה תשיבתנו אלו היתה
דעתנו בקראנו לאחד ממנו יכול ולשם ית' יכול שיקבצם גדר אחד היתה
זה הטעה והיה זה מביא דמיון ואיך יהיה זה דעתנו לקבצם גדר אחד
ואנחנו האמננו אל השם ית' עצמיים ואינם צריכים אל נושא ולזולתו
ית' הם כפורי העלות והעלות הם מקרים נשואים עליהם ואיך יקבצם
גדר אחד עד שיבא תחת הדמיון וא״כ תהיה קריאתנו לשם ית' ולזולתו
ית' בשם יכול ויודע מחלק גמורי השתוף שהשתוף בשם לבד לא בענין
וא״כ לא יבואו תחת הדמיון בטעם כלל · ומה נכבד דבר החכם רבי'
ישועה שאמ' כי השמות שני מינים · האחד מן השמות הוא כלל
גבוה כשם דבר שהוא כולל עצם ומקרה ואין שום ענין נצל משם דבר
וקראוהו החכמים שם שלא יועיל · והחלק השני הוא מורה על
גדר או על חלק גדר · ושמות השם ית' אמר שאינם מן החלק השני
שמורים הסגלה ומין שאלו היו שמות השם ית' מזה המין היו מביאים
את הש' ית' תחת הדמיון אבל הם כדמיון החלק הראשון כשם דבר
שכולל ענינים מתחלפים ומכחישים · ואם נכללו בשם אחד לא יביאם

תחת הדמיון אלא השם האחד יהיה כולל דברים חלוקי העצם הנה
בטלנו גם זאת הטענה מעקרה ׳ ולטוען מאנשי אומתנו בביאת הדמיון
מצד השם כבר הנביאים עצמם שקראוהו בשמות הרחיקוהו מן הדמיון
באמרו למי תדמיון אל וכיוצא בהם ואלו היה מביא השם דמיון הנה
יהיו דברי הנביאים סותרים זה את זה וזה אי אפשר ׳ אמנם התשובה
על הטענה השלישית האומרת שרבוי השמות הם מורים לענינים
חלוקי העצם ונמצא שעצמו ית׳ מורכב מענינים רבים ואינו יחוד אמתי ׳
תהא התשובה אמת שרבוי השמות יורו על רבוי ענינים ועם הודאתנו
זאת עקר אמונתנו נתבאר שכלם יורו על עצם אחד פשוט בלי הרכבה
ובעבור היות הש׳ ית׳ נודע מצד מעשיו ומעשיו כלם חלוקי הפנים לפי
יחס הפעולות אשרנו אותו באשורים רבים ועם כל זה העיון הכריחנו
להאמין שהוא עצם אחד פשוט ואמנם על היות כח אחד פועל פעולות
שונות כבר נתבאר קודם לכן ׳ ומה נפלא דבר רבי׳ יוסף נ״נ בזארת
התשובה עצמה במה שאמ׳ ודע כי המענה יודע ויתבונן ויצק ממנו
המלה ויחייב המדבר במלות ויעביר אל הפטרת מלה והיה למחליף
שיתבונן מענה המלה ולא היה יטה לבו בנתיצת דבורנו על גלוים ׳ וכן
תמצאהו אומ׳ התואר אשר לה׳ בהיותו יודע הוא ית׳ שמו או הוא
זולתו והלתואר אשר לו בהיותו יכול הוא התואר אשר לו בהיותו יודע
או הוא זולתו וידבר עמנו במשא ומתן וכו׳ ׳ וכח דברו בזה אם יהיה
עצם ספור יודע הוא עצם השם וגם עצם ספור יכול הוא עצם ספור
יודע או אין אם הורינו בזה היה זה הטעה אבל עקר אמונתנו זהו
שיהיה כלם עצם אחד והכלית כונת החכם כמתנצל שאם המלות ידמו
שלנו ושל כלאביה אין הציור שוה מפני שאלו מורים ענינים נוספים
וענינים חלוקים ואנחנו לא כן נאמין ׳ ועל כן אמ׳ החכם שאין לו לאדם
שיתפשנו מצד המלות אבל דין לו שיראה וידרוש ויחקור בעקר אמונתנו
בציור השכל כי יצר לו לאדם להוציא איכות אמונתו שהיא נטועה
בציור השכל בדבור הפה בעבור היות הענין המצויר בשכל נעלם מאד
ולא ידמה המצויר עם המאמר ואין שום התחבולה בזה זולתי בהקל
המאמר להתקרב אל המצויר מעט מזער ׳ אמנם התשובה על שתי
הטענות הרביעית והחמשית ׳ הטענה האומרת שהתואר
מורה על נושא ונשוא ׳ והטענה האומרת שהתואר ממין האיכות
והאיכות היא מקרה וצריך אל גוף נושא ׳ תהיה תשובתנו שאין הסכמת
לשוננו בשמות של שם ית׳ נמשכת לפי התקון הלשון ודין היה לטעון לעיין
בהפלאת המאמ׳ בקראנו אותם עצמיים שפי׳ שם העצם מורה על העצם ׳
ואמנם השמות הם לחמש מערכות ׳ המערכת האחת שם שיהיה
הכרה על העצם לבד כגון אמרנו ראובן שמעון אדמית לבנות ׳ והשנית
שם שיהיה מצד המקיים העצם כגון צומח חי מדבר ׳ והג׳ שיהיה מצד
המתקיים בעצם ר״ל המקרה וזה יצא לד׳ חלקים ׳ החלק האחד היא

מקרה נמשך להמר מצד הכמות כמו הארוך והקצר · והחלק השני שם שיהיה נמשך להמר מצד הצורה כגון הקר והחם והמראה והטעם · והחלק השלישי מקרה שנמשך לצורה כגון הדעת והתכונית שבנפש · והחלק הרביעי מקרה שנמשך לצורה מצד התחברה בחמר כגון חוש ההרגשות · ואלו המקרים יש מהם מצד הכמות ומהם מצד האיכות · ושם שיהיה מצד הצרוף כגון אמרנו האב והבן · ושם שיהיה מצד הפעולה כגון בונה וכותב · ומכל אלו החלקים רצוננו בשמותיו שלשם ית' הראשון והאחרון שאינו מגיע לעצמו ית' לא רבוי ולא הרכבה ויש לך לדעת שהחכם רבי' יוסף הלך בשביל זה הענין וקרא אותם תוארים ולא ספורים שלא הדמה אמונתנו כאמונת כלאביה מפני שאמונת זאת הכת בקראם אותם ספירים רצונם שהם דברים נוספים וברח החכם מזה השם והחליף המלה וקרא אותם תוארים שלא תדמה אמונתו לאמונתם ר"ל להאמין שהם דברים נוספים כי אם רצונו באמרו תואר עצמי כאלו אמ' שם עצמי ואמרנו יודע לעצמו היא כאמרנו שחרות לעצמה שרצונו המורה לעצם השחרות לבד לא דבר נוסף ואני זה עת יתחלף העצם יתחלף גם השם ואע"כ אמרנו יכול ויודע כאמרנו הוא היכולת והוא הידיעה לא שיהיה הענין הוא ויכולתו הוא וידיעתו · ואמנם יהיה רצוננו באלו המלות להקל הלשון בידיעתו ית' · והחכם רבי' יוסף אמ' דבר זה לשונו · ובארנו כי השם ית' מתפרד ממין אשר לא יוכל וידע כי נתקים שהוא יכול ויודע ולמען כי ידענו מה התבוננו הפרק מן הפנים הזכורים הרחבנו בלשון ודברנו על הפרקים הידועים והנכונים כי הם תוארים התרנו זה השם עליהם · ועוד אמר ולו אמרנו אל המחליף לנו בתארים והודענו אותם לו והתבוננו מה חפצנו ומה שנרמוז בזה לא היה יוכל שיבטא על זה אלא בבטוי שפתנו ובמלה שאנו מבטים בה והדומה לה · השתכל אתה המעיין הישאר אחרי זה האיש הרעומת באלו המאמרים ולא תהיה הרחקה יתרה באמרנו יכול ומורה לשני דברים הוא ויכלתו מאמרנו יכולת וידיעה ומורים ג"כ לשני דברים כל שכן בבוא הבאור שהוא תואר הנפש שאינו מורה בדבר נוסף זולתי העצם ואע"כ בטלה הטענה האומרת שהתוארים העצמיים בשם ית' מורים על נושא ונשוא ובהתבטל זה יתבטל להיות אתו הנשוא מקרה וצריך אל גוף נושא אותו · וסוף המאמר יש לך להבין שקריאתנו או השמות לשם ית' נמשכת אחרי החכמה הנמשכת לפי ציור שכלם לא לפי חכמת הלשון · והחכם ר' אהרן נ"נ הישיר זאת המסלה באור מענין הרחקת התוארים לפי תקון חכמת הלשון ואמ' ואיני מביא ענין זה להרוס דבר משכילנו ז"ל כי הם אמרו כי כפיריו הם נפשיים לא קדמונים ולא הדשים רק הם לנפש וכונתם בזה כדי להישירנו מלהסתפק בענינם שלא היתה דעתם לאויך רק לא מצאו מלה נכונה לציור הדבר אך כונתם ידיעה · וזה תורף דברי החכם :

פרק ע״ג בזה הפרק יש להוש׳ בענין זה שאספר שחכמינו ע״ה קראו
אלו השמות ספורי הנפש · ואמרו כשם יו״ד ה״א ו״ו ה״א
שהוא שם הנפש · הרצון בזה המאמר שם שמירה על עצמו שטעם זה
השם המציאות שטעם היה כטעם נמצא והמציאות היא עצם השם
והרחיקו היות שמו הוא עצמו כמו שאמ׳ החכם הרב רבי׳ ישועה ·
ודע כי השם אינו הנקרא בו משים כי השם היא המונח בו וכבר לא
יתכן כן בנקרא בו והכבוד והפוכו יחלו בנקרא בו ואולם משים כי
נהיה השם כאלו הוא הנקרא בו ועצמו תלו בו הכבוד והפוכו ועל כן
אמרו ליראה את השם והללת את השם · והנה העלה מסדר זה המאמ׳
ששמו זולת עצמו כמך לדבר גדול אתה וגדול שמך בגבורה ממה שאמר
גדול וגדול · והחכם הגאון ר׳ משה מכח מאמריו עלה ששמו עצמו
ועצמו שמו והחזיק בזה המאמ׳ החכם ר׳ אהרן באמרו שמו הוא
והוא שמו ונראה מענין אלו·המאמרים החלוקים שדעת שתי הכתות
חלוקה ולא כן כמו שיודע עם התבוננות · שתכלית כונתם אחת לפי
יסוד האמונה כמו שאבאר אמנם חלוקתם של שתי הכתות תהיה בענין
זה שאבאר ואתה המעיין שים לבך ותבין האמת · אמ׳ החכם שמלת
שם משתתפת לג׳ ענינים · יאמר על האותיות המונחות בשפת
שהם רמז לנקרא בם · ויאמ׳ על העצם כמו ואמרו לי מה שמו מה
אומר אליהם שרצונו מה עצמו · ויאמר על המאמר כי שמי בקרבו ·
אמנם מה שאמ׳ שמלת שם תאמ׳ על העצם ר״ל טעם שמבאר
ענין העצם והטעם יתבאר בשם ועל כן נקרא הטעם שם והוא עצמו
ית׳ לא שרצונו על האותיות המונחות שיהיו הם עצם השם כמו שעלה
על דעת מי שלא הבין תכלית כונתם וחשבו שדעת אלו החכמים הוא
על האותיות שמהם חשבו כי באמרם שמו הוא ר״ל השי״ן והמ״ם הם
עצם השם · ומהם חשבו שרצונם על יהוה הם עצם השם
עד שמלאם לבם להשיב עליהם בענין שאפי׳ פתאי השכל משיגים
בבטולו · אמנם כונת אלו האנשים טעם השם אשר קראוהו שם הוא
עצם השם יתע׳ לא האותיות לא על השי״ן והמ״ם ולא יו״ד ה״א ו״ו ה״א ·
אמנם הטעם שיאות מן יוד ה״א ו״ו ה״א היא עצם השם ולזה כינו
באמרם שמו הוא ודעת חכמינו ע״ה בזה הענין מסכמת אין להם לזוז
מזאת הכונה אמנם דעתם וכונתם בהטעותם לזה המאמר הוא מצד
הלשון שלפי דעתם כי מלת שם לא הסכמה רק על האותיות המונחות
לא על הטעם ואם נאמ׳ שמו עצמו נמצא שהאותיות הם עצם השם
ולא כן נאמין אבל צריך להאמר טעם שמו עצמו ועצמו טעם שמו ·
ואב״ כונת המכוון משתי הכתות זהו חלוקתם במלת שם שאלו אומרים
שמלת שם תאמר על האותיות המונחות ועל הטעם שמירה השם ולפי
זה האופן השני יצדק אמרם שמו עצמו · אמנם חכמינו ע״ה אמרו
שמלה שם לא תאמר על הטעם רק על האותיות לבד ולפי זה האופן

לא יאמר שמו עצמו אבל צריך להאמר טעם השם עצמו ובזה צדקו חכמינו
ע"ה מצד הלשון ואם השתכל היטב תבין שטעם השם המורה על עצמו
ית' הוא הנקרא תואר עצמי בלשונם והבן זה · אמנם הטעות שיש
מצד הצירוף מכנוי שמו המורה לשני דברים · ואינו יחוד אמתי
היא הטעות בעצמו באמרנו יכול והוא הוארו מורה על נושא ונשוא ואינו
יחוד אמתי וכמו שלא הספיק לנו באמרנו יכול מצד הטעות עד שאמרנו
לנפשו ובארנו שבאמרנו יכול אינו מורה על נושא ונשוא אלא הוא
יחוד אמתי כך לא הספיק להם באמרם שמו הטעות הבא מצד הצירוף
עד שאמרו שמו הוא לבאר שהוא יחוד אמתי · ואמר הפלוסוף הוא
הוא יאמר בעצם ויאמר במקרה ונדבר בכאן באיזו האמור בעצם בלבד
והוא האמור על כל מה שנאמר עליו אחד כי הדברים שיסודיהן אחד
במספר או בצורה יאמר בהן כי הן הן וכן הדברים שהן אחת בצורה
והוא הוא יאמר על מה שיש לו שני שמות כאמרך יעקב הוא
ישר' · וגם יאמר על השם עם הגבול כאמרך האנוש הוא החי
המדבר · וזולת הוא כנגד הוא הוא ואמנם רצוננו בזה המקום
באמרנו שמו הוא והוא שמו כאמרם יעקב הוא ישר' · ואין
להתלונן על הטעות ההכרחי הבא מצד הלשון אמנם עם כל זה
צריך האדם שישתדל להקל בלשונו שיהיה מתקרב אל היחוד בכל
יכלתו וזהו המתקרב לשם ית' :

פרק ע"ד ואמנם זה השם שהוא יו"ד ה"א וו"ו ה"א קראוהו החכמים
שם בן ארבע אותיות והוא שם הנפש והוא שם מעולה
מכל השמות של שם ית' ונקרא בפי החכמים שם המיוחד כי כן
אמרו באמרו זה שמי שפי' זה שמי המיוחד לי ולכך נקרא שם
המפורש ר"ל שזה השם נבדל ומפורש לשם ית' ולאופן זה נקרא שם
העבודה כנה' כי אז אהפך אל עמים שפה בלבב יי' לעבדו שכם
אחד · ויש לך לדעת שמלת היה פועל עומד ומסתפק לעצמו ואינו
יוצא מעצמו עד שיהיה צריך להוספת באור ואמנם כל שמותיו ית'
נגזרים מן הפעולות כשם שדי שנקרא כן מצד היותו מנצח המערכת
כמו שנזכר באברהם אני אל שדי · ומלת אלהים שם השפטנית ·
אמנם זה השם שהוא יהוה אינו נגזר מן הפעולה אמנם הוא מורה
על המציאות ומציאותו עצמו · ואין ספק שזה השם ידעוהו האבות
והמקראות יוכיחו · ומה שאמ' וארא אל אברהם וגו · ר"ל נראהו להם
בפועל הנאות משם אל שדי אמנם לא נראתי להם בפועל הנאות
משם יו"ד ה"א וו"ו ה"א אבן השם ידעוהו וא"כ השם הלוך בהוראתו שהוא מורה
למציאותו ית' ושהוא מורה שדיא ית' מהוה פעולות · והנה החלק הראשון
ידעוהו האבות ר"ל שם המורה למציאותו ית' · אמנם החלק הב' ר"ל

השם שהוא המורה מהות פעולות לא ידעוהו האבות ועל זה החלק אמ׳ ושמי יי׳ לא נודעתי להם · ומה שאמ׳ משה הנני בא אל בני ישר׳ ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם · הוא על החלק השני שלא נודע בו לאבות ור״ל שיאמרו לי באי זה כח באת להוציאנו ממצרים וכפי הכח יקרא בשם ועל כן שם שאלתם בשם כי מה תועלת היתה להם בבקשת שמו שאם היו מקבלים בו הנה היתה ידיעתם בו כידיעת משה ואם לא היו מקבלים בו מה הראיה בו שהוא שם האל עוד והיו צריכים לשאלה אחרת כי מה הראיה שזה היא שמו ית׳ · אמנם הראוי להאמין מצד שהיו משעבדים ביד מלך אדיר ומשה ע״ה איש בורח יחיד בא במקלו להוציא את ישר׳ ממצרים · כבר משה שיש לחוש בדבר שישר׳ יאמרו לו באי זה כח באת ומצד הכח הנאות ממנו ית׳ על כל פנים יקרא בשם ועל כן אמ׳ ואמרו לי מה שמו ודין היה להם לשאול כמו זאת השאלה · אמנם השם המורה למציאות האלוה היו מקבלים על צד העיון מאברהם יצחק ויעקב ואי אפשר שמשה ע״ה דבר עם אנשים כבלים שהרי אמ׳ לו לך ואספת את זקני ישר׳ ולא היתה שאלתם באמתת מציאותו בשבבר אמונת השם קדמת מאמינת הנביא והשם ענה ואמ׳ למשה אהיה אשר אהיה והוא מפעל הקל ועומד בעצמו ונקודו מבואר שהוא מן הקל והוא באות המדבר לעצמו · וכאלו באר כי זה השם אינו מורה אלא למציאות עצמו ועל כן אמ׳ אשר אהיה וכשבאר אמתת זה השם באמרו אשר אהיה וקים בהוראת זה השם מציאותו אמ׳ אהיה שלחני אליכם · ר״ל העצם שאתם מאמינים במציאותו הוא שלחני אליכם וזה השם מה שכבר היה נודע להם ובעבור ששאלתם באי זה כח יוצאת תשובתם מטעם זה השם על כן בארו להבדיל בין לבין וכרצה לתת טעם לשאלתם אמ׳ ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמ׳ אל בני ישר׳ ה׳ אלהי אבותיכם וגו׳ · ואמ׳ זה שמי לעו׳ וממלת עוד יש להבין שטעם אחר בא להורות ומן השם עצמו שלא ננקד יש להבין שאינו מורה מה שהורה במלת אהיה שהוא פעל הקל אלא מסתעף לשני כעפים היותו מפעל הקל להורות על מציאותו והיותו מבנין פעל הדגוש להורות שהוא פועל יוצא שיודע ממנו טעם אחר · וממה שאמ׳ זה שמי לעולם ועוד אמ׳ וזה זכרי לדור דור · מראה שהוא סובל אלו שני הפנים ר״ל מאמרו זה שמי לעו׳ כאלו אומ׳ אמונת מציאותי לעו׳ · ומאמרו וזה זכרי לדור דור · ר״ל מהפעולות המתהוות בעולם בכח זה השם ועל כן אמ׳ לדור דור להורות על פרקי זה העולם שהם ההויה וההפסד שעל פי אלו ההשגות יתחדשו הנפלאות ואע״כ המכוון מזה השם לפי הטעם השני מורה שהשי׳ ית׳ הוה העולם ובכחו יש לשנות המערכות ולהוציא כל דבר מטבעו · ובכח זה השם תהיה אמונת הנפלאות וכשנענה משה בזאת השאלה בהודעת שמו אמ׳ שאם אודיע להם זה הכח אולי לא יאמינו במאמ׳

לבד כאמרו והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי אבל רצה שיהיה
הדבר בפעל ובאלו היתה שאלתו מבקשת הנפלאות שיעשה מה השם
להתאמת אצלם כח זה השם ועל כן השיבו השם מיד מזה בידך ·
ובאמת שמתוכן האותות הנפלאות יצאו ממצרים ועל כן שם משה
עקר שאלתם בזה · וחכמי הקבלה אמרו שם בן ארבע אותיות
ושם בן שתים עשרה אותיות והוא האמת כי השם שהוא בן ארבע
אותיות הוא מפעל הקל ועומד בעצמו ואינו צריך לתוספת אותיות
אמנם השם היוצא לפי שרשו תוצאותיו רבו אותותיו ואין הכונה שם
אחד שיהיו שתים עשרה אותיות אלא המלות שיתבאר טעם זה השם
מנינם שתים עשרה אותיות · והחכם ר׳ שמריה האגרפונטי נתן
טעם בזה יפי׳ שטעם זה השם עצם מהוה כל הווה והאמת עמו ועל כן
יבוא זה השם כמוך יי׳ צבאות ר״ל מהוה הצבאות · ואמנם היותו
נכת׳ ואינו נקרא בעבור היות זה השם נכללים שני הטעמים פעל
הקל ופעל הדגוש ודעהו · והיותו מתחלף היו״ד בוי״ו רמז שהוי״ו נאות
לדגש וחצי השם שהוא מלת יה יורה שהוא מן הקל כי ביה ה׳ צור
עולמים שחבר אות המקבל הדגש מפני שאינו מן הדגוש ומורה על
נצחות המציאות וכשרצה לבאר הטעם האחר אמ׳ ה׳ צור עולמים ויש
לך להבין מה שבארנו בשתוף מלת צור :

פרק ע״ה בענין הרצון יש לנו להכריע בין שתי כונות · כונה
האומרת שהוא רוצה לנפשו · וכונה האומרת שהוא רוצה
לעולה ר״ל ברצון חדש · ויש לך לדעת דעת החכם רבי׳ יוסף נ״ע
בבאורו אמתת הרצון ואמ׳ בראותנו שהשם ית׳ עשה פעולות על פנים
זולת פנים זה הוא אמתת הרצון · וזה המאמר מסכים למאמ׳ ר׳ משה
באמרו שאמתת הרצון ומהותו זה הוא שירצה ולא ירצה · ואחר דעתך
זה יש לך להבין הכרעת המאמינים שהוא רוצה לעלה לדעת המאמינים
שהוא רוצה לנפשו בשלש טענות · הטענה האחת אמרו שאם היה
ית׳ רוצה לנפשו הנה אינו צריך לדברים מתחדשים שמביאים הרצון
ואחרי שאין לו מונעים יתחיב שימצא הרצוי עם הרצון וזה יתיב
קדמות · הטענה השנית אומרים כשם שנתקים שהוא רוצה כך
נתקים שהוא תועב ואם נאמ׳ על הרצון כי הוא רוצה לנפשו יתחיב
שנאמ׳ כי הוא תועב לנפשו · וכפור הנפש אי אפשר שיהיה מסגל
למקצת חוץ ממקצת והדבר שיהיה נכלל בספור הרצון יתחיב שיהיה
נכלל בספור התעוב ויתחיב מזה שיהיה רוצה ותועב בענין אחד וזה
אי אפשר · הטענה השלישית אומרים אם נאמ׳ שהוא רוצה לנפשו
יתחיב שיהיו כלל הדברים רצויים לו כמו שאמרנו כי הוא יודע לנפשו
ולא יסכל בשום ענין כך נאמ׳ על הרצון והנה יהיה רוצה דבר והפכו
וזה אי אפשר · אמנם התשובה על הטענה הראשונה זאת היא

בהיות הרצון עומד בדבר אחד בין שיצא לידי פעל אותו הרצוי בין שלא יצא אין שנוי בעצם הרצון אעפ״י שיש לו מניעה הצונית חוץ מעצם הרצון והנה אם אשרנו על השם ית׳ שהכמתו ורצונו דבר אחד ואמתת החכמה היא יושר המעשה והרצון יהא נמשך להכמה · וכשם שנסכל עצם החכמה כך נסכל איפני החכמה אשר חיבו לצאת הרצון לפועל בעת זולת עת עם היות הרצון קים · והתשובה על הטענה השנית כבר בארנו שאמתת הרצון זהו שירצה ולא ירצה בעביר שלא נמשך אחר החכמה ועצם החכמה הוא יושר הענין ויושר הענין כולל דבר והעדר אי אמיר קיום והפכו והנה אמרנו חיפין על קיום יהיה היעב הפכו או העדרו וכן להפך וזהו אמתת הרצון באמרנו חופין והיעב ואינם שני דברים חלוקים בעצם הרצון כיון שהרצון הוא נמשך להחכמה והחכמה יושר המעשה ויושר הענין הוא הקיום או ההעדר והנה יאמר על הקיום רצון ועל ההעדר רצון בהתיחס הרצון אל היושר ואי אפשר היותם דברים חלוקים בעצם הרצון עד שיהיה הרצון מיוחס אמיר על הקיום והתעוב על העדרו והלא בעל הטענה עצמו בטענה השלישית אמ׳ שאם הוא רוצה לנפשו יתחיב שיהיה רוצה הקיום וההעדר בבחינת עצם אחד והנה כלל ההעדר בעצם הרצון · ובאמת שבאמרנו רוצה על הקיום יהא הענין שירצה העדר העדרו · ובאמרנו רוצה על ההעדר יהא הרצון שרוצה העדר הקיום והנה כללם נכללים תחת הרצון סוף דבר כשימשך הרצון אל היושר יהא עצם הרצון דבר אחד בלי שנוי וחלוף והלוק · אמנם הדברים המיוחסים אל הרצון יהיו משתנים ומתחלפים בבחינתם אל היושר מפני שהיושר יהא מיוחס על קיומם או על העדרם אם כפי המקבל אם כפי הזמן אמנם הרצון הוא עומד על ענין אחד בהתיחסו אל היושר ועוד אם הרצון הוא יהיה מיוחס אל היושר למה שהוא בלתי מיושר איך יהיה הרצון ישר ובלתי ישר וכן נמי התעיב וזה אי אפשר · אמנם התשובה אל הטענה השלישית האומרת אחרי שהוא רוצה לנפשו יתחיב שיהיה רוצה דבר והפכו כיון שאמרנו שהרצון נמשך אחרי החכמה והחכמה מורה על היושר הנה כשיהיה הדבר ישר והרצון נוטה אליו ימצא הפכו בלתי מיושר ואיך יהיה הרצון נוטה אליו עד שיהיה הרצון כולל דבר והפכו ועוד שהנמנע לא יתיב לאות והיות דבר והפכו הוא משער הנמנע וכמו שהנמנע לא יתיב לאות לשם ית׳ עם היותו יכול לנפשו כך הנמנע לא יתחיב שיהיה רצוי לשם ית׳ עם היותו רוצה לנפשו · ואמנם לפי דעת המאמינים שהשם ית׳ רוצה ברצון חדש לא בהניה לא בו ולא בזולתו לא בו משום שהוא ית׳ אינו גוף נושא המקרים ולא בזולתו מפני שיתחיב היות מקום חנית הרצון ויוחס הרצון אליו יתחייבו להם שלש הרחקות · הרחקה אחת · כבר אמרו שהמקרה אינו עומד בעצמו ואם יאמרו כי החפץ שלשם ית׳ נמצא לא בהניה הנה

המקרה נמצא עמד בנפשו · הרחקה שנית · כבר הובן מקום הנית החפץ שיהיה חי ואיך יהיה החפץ נמצא לא בהניה ואין שם ענין המתמיד מציאות החפץ שהוא החיים אחרי שהוא נמצא לא בהניה · הרחקה שלישית · כי מה ערך ודמיון יהיה בינו ובין המקרה שהוא החפץ באמרם שהוא רוצה לעולה חדשה ר״ל ברצון חדש · ואשר נמשכם אל זה היא אחרי שעיון השכל הכריח כי הפועל אשר יעשה אי זה פועל שיהיה על פנים זולת פנים אע״פ שהידיעה כוללת שני הפנים והפועל יחדם על אחד מן הפנים אי אפשר מבלי היות שם ספור נוסף על היותו יודע · וכל ספור שיסופר החוי צריך לבקש על אי זה פנים יסופר המסופר ודרכי הספורים הם הלוקים אם לנפש אם לעולה או על תנאי או בעושה · והחכמים השתיתו היותו רוצה לנפש כפי הבאור שהקדמנו ולא רוצה על תנאי היותו חי כמו ספור רגש שהיה ראוי להיות כלל החיים שיש ברצוי אחד כמו שכלל החיים שיש בהרגשה והשחית ג״כ היותו רוצה בעשה כי היה ראוי להיות בשעה העשיה לבד זולת שאר העתים · ולא נשאר אלא שיהיה רוצה לעולה ר״ל כחפץ והחפץ ההוא מקרה ואי אפשר להיות חנה בו ית׳ מפני שאינו גוף נושא המקרים ואי אפשר שיחנה בזולתו מפני שיתחיב להיות מקום הניתו הי ואג״כ יתחייב שיתיחס הרצון למקום הניתו לא לשם ית׳ והואיל ומתיחס לשם ית׳ מכלל אינו חונה בזולתו ואג״כ הוא חופץ בחפץ לא בהניה · ואתה המעיין יש לך להבין שהכונה הזאת בענין הרצון אינה הכרחית להאמן לפי דעת חכמי המחקר שהש׳ ית׳ רצה ברצון חדש שהרי החכם ר׳ משה כפר בשביל אנשי המחקר בענין הרצון ואמ׳ והוא שקצתם והם קדמוניהם יאמינו שהבורא רוצה ברצון הרצון ההוא אינו ענין נוסף בעצם הבורא אבל הוא רצון לא בנושא · ועוד אמ׳ כי הרצון אשר יזכרוהו לא יצויר והוא אצל קצתם נמנע ואצל מי שיאמינהו יתחיבו עליו ספקות שאי אפשר להתירם · ונראה לי שלא תהיה הדעת הזאת הכרחית להאמן כי אם לפי דעת אשעריה אשר אומרי׳ כי פעולות השם נמשכות אחרי הרצון לבד ולא אחרי החכמה פן יתחיבו להאמין בקדמות העולם לפי כונתם כאשר יתבאר · אבל לפי כונה האומרת שפעולות השם נמשכות אחרי החכמה אין הכונה הזאת הכרחית ר״ל היות רוצה השם ברצון חדש כי הואיל והרצון נמשך אחרי החכמה כשם שנתאחר חדוש העולם מידיעתו ית׳ אע״פ שקדמה לו הידיעה כן נתאחר מן הרצון אע״פ שהרצון קדם מפני שהוא נמשך אחרי החכמה והמציא את העו׳ כפי שראה בחכמתו כאשר קדם לנו הבאור ולא יתחיב מזה להאמין בקדמות העולם מפני שקדמה לו הידיעה כאשר יתבאר · ואמ׳ הפלוסוף כי הכח המתעורר כשיהיה לדבר הערב נקראת תאוה והיא השגה גשמיות ועל כן לא יתואר הש׳ ית׳ בשם מתאוה וכשהוא לנקמה יקרה כעס · ואם היא בעצה נקרא חפץ ורצון ·

וידוע שהעצה לא תהיה רק מאשר היא בעל שכל ועל כן יתואר השם
ית׳ בשם רוצה עצות מרחוק אמונה אומן:

פרק ע״ו יען שמעצם כח נפש החיונית יבאו כחות ההרגש ולכן צדקו
חכמינו ע״ה בהשיבם כפיר רגיש אל היותו חי והיותו היא
המחייב להיות רגיש ואין טענה ממקצת הטוענים שאומ׳ כי לא ישיב
ספיר רוגש אל היותו חי במצאם חי שלא ישלמו לו חמש התעלות
כאספוג הים ומין מן החלזון שאין להם רק חוש המשוש לבד · מפני
שניכל להשיב כי לא נבנו בהם הכלים שבהם יחיב כפיר החי את
ההרגש וכן טען החכם רבי׳ יוסף לטוענים שאם החיים הם
המחייבים את ההרגש צריך להמצא על היד הראיה והשמע והשיב
ואמ׳ כי לא נבנה היד על הקון שיראה וישמע יכן חיבו ההרגש מן
החיים על מנת חברת המומים והמניעות והנה בהיות החיים לעצמם
בלי פגע גשמי אשר יבאו ממנו המומים והמניעות יתחייב להאצל ממנו
אלו הכחות בלי ספק ודעת חכמי הפילוסופיים נוטה בזה וגם
ההשגה אשר יתכונו הם אל השם ית׳ שבחה אל החיים כי
שם החי לא היסכם רק לדבר משיג וכל משיג יקרא חי ואע״פ ששתי
ההשגות חלוקות שם החי אמור עליהם בשתוף · ובשנתחייב היות השם
ית׳ חי אחרי חקירת השכל כמו שנתבאר בפרקים הקודמים גזרו חכמי׳
ע״ה אומר שהשם ית׳ רוגש ומשיג הדברים המורגשים · ואמנם
אמונתם האמתית ההשגה שתיוחס אל השם יתע׳ היא התיחס לפי
טבעי המושגים והנה נראה שהשגת ההרגש חלוקה מהשגת הידיעה לפי
המופת שהביא החכם רבי׳ יוסף נ״ע שהידיעה תחלה בנעדר ובנמצא
וההרגש בנמצא לבד · וזה מסכים למאמ׳ הפלוסוף שיש בין השכל
ובין ההרגש הבדל בשני דברים · האחד כי ההרגש יביט בפרטים
והשכל בכללים · והשני כי השכל יביט במה שהוא בנפש מבפנים
וההרגש יביט במה שהוא מבחוץ ולא כן כשירצה החכם להצטייר בשכל
יצטייר אך אינו מרגיש אלא כשהמורגשות ישנן · נשוב לדברינו ולא
יבריחנו המבריח שיתחייב לו ית׳ רבוי ענינים כי הנה כפיר יכול חלוק
מספיר יודע ועם כל זה חייבנו שהם עצם אחד מפני שאנו דנים
לפי יחס הדברים אליו על כן צדק מאמ׳ רבי׳ יוסף כי הורגש בהיותו
רוגש כפיר נוסף על היותו יודע ואין דעתו בזה המאמ׳ שהדעת מתוספת
מן ההרגש רק דעתו שספיר הרגש חלוק מעצם כפיר יודע · ומה שאמ׳
בעל ספר מאירת עינים באין ספיר נוסף ויוצא מתוך זה המאמ׳ שאין
דעתו מתוספת אלו המלות לא יורו שספיר רוגש אינו חלוק מספיר
יודע הוא עצמו באר זה הענין באמרו שהשם ית׳ יודע בכל הדברים
הידועים בין היותם נעדרים בין היותם נמצאים בין טרם המורגש בין
לאחר המורגש ואין דעתו מתוספת בעת ההרגש זולת רגישתו לבד הנה

גם היא מורה שספיר ר״ש חלק מעצם ספיר יודע · וזאת היא דעת
החכם רבי׳ יוסף נ״נ :

פרק י״ז מורה הפרק נסתר טענת החולקים לשלול השגת ההרגש
מהשם ית׳ אומרים כיון שאנחנו לא נשיג אלו המורגשים
רק בחושים והחושים הם דברים גשמיים והם משיגים מרגשיהם על ידי
אמצעיים וגם אותם האמצעיים הם דברים גופניים והשם ית׳ רחוק
מענייני הגשמיות א״כ לא ניחס לאל ית׳ ההרגש · יש להשיב כשם
שבאות ממני פעולות ואותן הפעולות הבאות ממנו הן באמצעות כלים
ואנחנו רואים ג״כ שבאות מן השם ית׳ פעולות והעיון העלה לנו להאמין
שהשם ית׳ רחוק מן הגשמיות והכרח הביאנו להאמין שהשם ית׳ פועל
פעולות בלי אמצעות כלים כך יש לנו להאמין שאם אנחנו לא נשיג
המורגשים רק בכלים השם ית׳ ישיג המורגשות בלתי כלים כיון שהעיון
העלה לנו להאמין שהוא רחוק מן הגשמיות ואין לדון מן הנפעל מן
הפועל כי כאשר נסכל השגת עצמו כן נסכל השגתו למורגשים איך
היא · תשובה אחרת מן השקר אל הפועל שיפעל כלי לפעולה אחת
והוא אינו יודע איכות אותה הפעולה שאם לא כן לא יאות תקון הכלי
להכונת אותה הפעולה · משל למה הדבר דומה אדם שרצה לתקן
קולמים לכתוב בו אם לא ידע איכות הכתיבה איך יתקן הקולמים שיהיה
ראוי לאיכות הכתיבה והנה תקון אלה החושים להשגת המורגשים הוא
יעירנו להאמין שהשגת ההרגש אינה נמנעת מהשם ית׳ כי אי אפשר
היות תקון החושים במקרה ואפי׳ לפי דעת הפלוסופים האומרי׳ שהטבע
פועל כבר ידעת שכל כח טבעי הוא מפעולת בעל שכל והנהגה וכפי
ענין זאת התשובה טען דוד המלך ע״ה לאנשי דורו ששוללים השגת
ההרגש מהשם ית׳ אשר לפי זאת האמונה שוללים ההשגחה מעולם
השפל שהשגת פרטיו היא בהרגש כמו שאמ׳ ויאמרו לא יראה יה וגו׳ ·
ש״ל שאם לא ישיג בהרגש לדבר המושג בהרגש גם לא ידע אותו
הדבר המורגש וטען עליהם דוד ע״ה ואמ׳ בינו בוערים בעם וגו׳ · ור״ל
האפשר אל הפועל שיפעל כלי לפעולה אחת והוא לא ידע אותה איכות
אותה הפעולה זה מן הנמנע באמרו הנוטע אזן הלא ישמע אם יוצר עין
הלא יביט · ובזה המאמ׳ חייב השגת חוש הראות וחוש השמע אל
השם שאם פעל השם כלים מכינים לאלה החושים גם השגת החושים
אינה נמנעת מהשם ית׳ ובאמת קראם כסילים ובוערים · והנה למדנו
כמה תועלות ממאמר דוד ע״ה · האחת שאמ׳ דוד הנוטע אזן הלא
ישמע ולא אמ׳ הנוטע אזן הלא יש לו אזן לפי האמנתו שהשם ית׳
רחוק מן הגשמות וכבת הטוענים והיתה בעבור הרחקת הגשמות אמ׳
אעפ״י שהוא רחוק מן הגשמות השגת ההרגש לא תשולל ממנו ית׳ ·
התועלת השנית שלא אמ׳ היוצר הראות הלא יראה מפני שהיה עקר

הטענה שהשם ית' לא ישיג הדברים החמריים לפי ששללו ממנו השגת
ההרגש תשובתו ע"ה מבתעפת לשני כעפים האחד להיב הו ית' השגת
ההרגש כפי שבארנו · ולבאר שמשיג הדבר החמרי כיון שהוא פיעל בו
כי אי אפשר אל הפועל שיפעל כלי ואינו משיג אותו · ההועלת
השלישית שלא נבין ממלת ויאמרו לא יראה יה שהוא השגה שכלית
לפי שתוף מלת ראה רק השגת המוחשים לאי זה צד שיהיה על כן
אמ' אם יוצר עין הלא יביט שהוא הבטה חושית לא שכלית שאם לא
כן לא יסתרו זה את זה כי יתחלפו הנושאים כאשר נתבאר בחכמת
הדבר · ההועלת הרביעית שאם הם טענו בשלילת חוש הראות לבד
באמרו ויאמרו לא יראה יה היד המלך ע"ה חייב חוש השמע באמרו
הנוטע און הלא ישמע ללמד שהשגת חמשת החושים דין א' לכל
בהתיחסם אל השם ית' · טענה שנית · אומרי' כי החושים מתפעלים
ומשיגים מורגשיהם באמצעית דברים כמו שנתבאר בחכמת הטבע וכל
מתפעל יקבל שנוי והשם ית' רחוק מאיפני השנוי · יש להשיב שאין
להקיש מעצמנו אל השם ית' כי אחרי שאנחנו משיגים בכלים והשם ית'
משיג בלתי כלים איך יקבץ שתי ההשגות גדר אחד עד שנדין מעצמנו
אל השם ית' ואע"ב השם ית' לא יתפעל בהשיגו לדברים המורגשים · טענה
שלישית · אומרי' כי השגה השכלית קודמת במעלה מן ההשגה הרגשית
ואפי' בעצמנו הפרש גדול יש בין השגה שכלנו ובין השגת הרגשתנו
ואיך אפש' ליחס הדבר הפחות אל השם · יש להשיב אין זה פחיתות
אלא אדרבה עלוי רב הוא לשם ית' שלא יעלם ממנו שום תעלומה
ויחס השגת השכל יהיה לפי טבעי הדברים המושגים ויהיה ההרגש
לפי טבעי הדברים המושגים לה כי יש דברים יושגו בשכל ולא
יושגו בהרגש · ויש דברים יושגו בהשגת ההרגש ולא בהשגת השכל
כמו שנתבאר בחכמת הטבע ואצל השם ית' לא יעלם שום דבר אחר
שהוא ית' הממציא כל נמצא מהעדר הגמור המוחלט כי כל פועל שיפעל
דבר אי אפשר שלא ישיגנו ואע"ב המושכלים והמורגשים כלם מושגים
לשם ית' · טענה רביעית · אומרים כי ההרגש ישיג הפרטים והשגת
הפרטים החיוב רבוי בעצמו ואנחנו האמננו שהוא מיוחד יחוד אמתי ·
יש להשיב כי השגתנו ההרגשית שהיא פחותה בהשיג דברים רבים
מתחלפים ומתהפכים בכח אחת ואין חלוף ושנוי בעצמה ולא רבוי
בעצמה אע"פ שתתפעל אלא היא עצם אחד וכח אחד כ"ש השגת השם
ית' שאינו משיג בכלים ואין ערך ויחס בין השגתנו להשגתו ולא יקבצם
גדר אחד איך יפיל' כח השנוי והרבוי בהשגה רבוי ענינים
ודברים מתחלפים ומתהפכים זה אי אפשר · טענה חמשית · אומרים
כי ההרגש לא ישיג רק הנמצא והנה קודם המצא המורגש לא ירגיש
המרגיש ואחרי המצאו ירגישנו האין זה שנוי בעצם ההרגש כשירגיש
אחרי שלא הרגיש והשם ית' נתעלה מאופני השנוי עלוי רב · יש

להשיג כבר נתבאר בחכמת הטבע כי ההרגש הפחות הנמצא בנו בהשיגנו
הדבר הנמצא יתפעל כפעל כל דהוא ואיתו המפעל אינו נפעל אמתי
כמו השני ׳ וזה הנפעל ג״כ יקרה בנו בהרגשתנו בעבור שאינה פשוטה
מן ההיולי שהוא נישאה אמנם בהשגתו ית׳ שהיא פשוטה מן ההיולי
לא יקרה לו לא הפעלות ולא שנוי בעצם וכבר בארנו בפרקים הקודמים
הדבר כשיהיה שלם בעצמו כבא ממנו פעלה יתהוה תנועה כ״א ממנו
הפעלה מדבר חיצוני מעצמו אין בעצם הדבר הפועל שנוי ואם העדר
הדבר משירגש אצלו ית׳ ואחרי הנמצאו הרגש אין זה שנוי בעצם
ההרגש כי הוא בעצמו שלם והוא פשוט מפגע הגשמות :

פרק ע״ח יש להיש ממה שבארתי כי השגת ההרגש בעצמו ית׳ חוץ
מהשגת השכל ונראה שהוא בעל שני ענינים ואין הדבר
כן אלא אחרי שנתבאר שהוא אחד יחיד אמתי נאמין שבה אחד היא
המשיג המורגשים והמושכלים ויצירף איתו הכח לפי טבעי הדברים בענין
המורגש ניתסהו השגה הרגשית ובענין המושכל ניתסהו השגה שכלית ׳
תמיה אני במאמ׳ החכם רבי׳ אהרן נ״נ במה שבאר בפי׳ התורה
במאמ׳ וירא אלהים בשביל חכמינו ע״ה שקראו לשם ית׳ רוגש ואמ׳
שאלו קראו אותו משיג היה יותר טוב ׳ והלא החכם רבי׳ ישועה נ״נ
בבראשית רבא במאמר וירא אלהים אמר נאמ׳ על גלויו ומענה
השיג אותו כאשר נשיג אנחנו אותו במראית העין וההרגש הוציאו
כלשון השגה וחכמי המחקר אמרו שהדעות שתים דעת הדבר הנעדר
ודעת היש הקיים ודבר ידוע שהדבר המורגש כשיצייר היא בהרגש
הפנימי ׳ ואמת כי רבוי הספירים בעצמו ית׳ יחייבו לו רבוי ענינים
אלא אחרי שרוב פעלות מהכרח השכל נראה שבאות ממנו ית׳ ׳ ועוד
המופת הורה לנו ביחודו ית׳ על כן ההכרח מביא להאמין עם היות
השם ית׳ אחד מיוחד מאין חבור והרכבה פועל פעלות שונות וזאת
היא האמונה אשר נאמין אנחנו קהל המיחדים ׳ ואחרי זה הבאור יש
להאמין שלא יעלם מהשם ית׳ שום דבר בין נמצאי מעלה בין נמצאי
מטה אולם כלם מושגים לו ית׳ והידיעה התלה בנעדר ובנמצא וההרגש
בנמצא ונמצא שהידיעה כוללת יותר מן ההרגש ועלה מזה העיון
להאמין שהדברי׳ נקשרים בידיעה ובהשגחה וזאת היא אמתת ההשגחה
כי אמתת ענין ההשגחה היא הבטה עם התבוננות ׳ ואל יטעך מאמ׳
בעל ספר מחכימת פתי כי אני נדע מה שלא נרגיש ונרגיש מה שלא
נדע כי זה הענין יקרה בנו שידיעתנו מתחדשת אלא השם ית׳ שהוא
יודע לנפשו אין דבר מתחדש שלא קדמה לו הידיעה בו ולא יעלם
ממנו שום דבר והנה ידיעתו כוללת הדבר המורגש קודם היותו ואחר
היותו :

פרק ע"ט אחרי שנתבאר לנו שהשם ית' פעל כל זה הנמצא בין נמצאי מעלה בין נמצאי מטה וגם נתבאר שהוא משיג כל מה שהמציא ולא יעלם ממנו שום העלומה צריכים אנחנו לבאר שהוא מנהיג ומסדר כל זה הנמצא כסדר טוב ושלם על פי היושר בלא עות ולא ימצא ממנו רק הטוב כמו שהעיד משה רבי' ע"ה באמרו וירא אלהים את כל אשר עשה וגו' • ואמ' המשורר טוב ה' לכל • ולא יעשה הרע ולא ימנע בחוב עד שיהיו מעשיו על פי היושר כמו שיתבאר • ואמנם הרחקת עשית הרע מהשם ית' נבנית על שני עקרים • העקר האחד שהאחד ממנו יעשה הרע מפני הצרך ואחרי שנתבאר שהשם ית' רחוק מן הגשמות שהיא מביא אל הצרך והוא נמצא על התשלום האחרון יאינו צריך בדבר הנה לא יעשה הרע • והעקר השני שהאחד ממנו אפשר שלא יהיה צריך אמנם יעשה הרע מפני קצרון ידיעתו שאינו משיג בבחינת איתו הרע שירחק ממנו שאלו היה משיג בחינת איתו הרע לא היה עושהו והשם ית' נתבאר במופתים שהוא יודע לנפשו ומשיג כל ענין ולא יעלם ממנו שום תעלומה ומשיג איכות הטוב ואיכות הרע בבחינת עצמם ואם לא יעשה השם ית' הרע שאין לו קצרון ידיעה מהשיג כלל הענינים בבחינתם בין היותם טובים בין היותם רעים • אמנם אם יכול ממנו מעשה רע על כל פנים יהיה לו תכלית על פי היושר כמו שיתבאר שאם לא כן תהיה פעלתו רעה וזו מדה פחותה והשם ית' נתעלה עליו רב מעניני הפחתיות • ואין כונתנו באמרנו כי השם ית' לא יעשה הרע שאינו יכול בעשית הרע כי יבוא קציר בכפור יכול וזה אי אפשר כי אחרי שבארנו שהוא יכול לנפשו יהיה יכול על כלל מיני המעשים אם טובים ואם רעים • אמנם לא יעשה הרע לרוע שלו ולא ימנע בחוב שזה היא אמתת יושר המעשה כמו שיתבאר • ומי שיתפאר להרחיק ממעשה הרע שעשית הרע היא חסרון ומדה פחותה ואמ' כי אינו יכול על מעשה הרע ונראה כי היא מתקרב לשם ומיחס לו העלוי אדרבה נותן קציר בידיעתו ית' ומונע מה שהוא חוב עליו ואם ימנע מאשר היא חוב עליו יהיה בעושה רע ומהאופן אשר שללו ממנו מעשה הרע יחבוהו לו ונמצאת כתורה בדבריהם :

פרק שמנים בקיום מעשה הרע יש דעות נחלקות • מהם אומרים שכל המעשים שיין אחד יש להם ואין להם כפיר יהיר על מציאותם היותם טובים או רעים • ויש אומרי' כי הטוב והרע • הטוב לא יהיה טוב רק בעבור הצווי • והרע לא יהיה רע רק בעבור האזהרה ובארו שהצווי והאזהרה מחיבים בטוב הטוב וברוע הרע • ויש מהם אומרים כי הרע לא יבחן רק לפי בחינת עושהו בנפול אותו הרע מהשם ית' בעבור שהוא מלך אדון ושליט לא יאושר רע אלא בנפלו ממני ר"ל מן בני אדם יאושר רע • ויש מהם אומרים

כי הדעות כלם העדרים והעדר באמת לא יהיה מפעלת פועל אב הרע לא תהיה בו פעולה בעצם אמנם מפני הסרת הטוב שהוא קיום יהיה הרע שהוא העדר ואב כל פעולה עצמיה היא טובה ואל עצם ההעדר שהוא רע לא תוחס פעולה ואב לכל פועל השם ית׳ הוא לטוב ולא תיוחס פעולה על הרע שאין על עצם הרע אמתת פועל על כן בכון בנאמ׳ שהשם ית׳ אינו פועל רק הטוב ועל מניעת הרע אמרו שאין רע יורד מלמעלה מפני שכל רע הוא העדר הכן בהמר׳ • ויש מהם אומרים שהטוב והרע הם שני קיומים וכמו שהטוב הוא קיום כך הרע הוא קיום והנם כדין שני ההפכים והם נודעים מדין השכל כדין המושכלות הראשונות מה שאין אנחנו צריכים מופת לאמתם • ויש מהם אומרים הטוב והרע נמשכים על צד ההסכמה מצד הבלורת מכוונת וזו ממין המפורסמות וזאת ההסכמה מתפשטת מטבע דעת האדם להשמר ממנו ולא יהיו הברהיים לעצמם בבפיר טוב ורע רק מצד אהדת התכלית ואין שוים בידיעתם הטוב והרע כדין האמת והשקר שהטוב והרע נמשכים אחרי ההסכמה ממלאות דעת האדם • והאמת והשקר הברהיים לעצמם לפי בחינת השכל האמתי • אמנם הדעת אשר תאמין שכלל המעשים שיין אחד יש להם אין אנו צריכים להשיב ולהרהיב לפתיות זאת הדעת שדבר ידוע זה שאנו מבדילים בין הטוב ובין הרע ומשיגים ברוע החמס ובטוב הצדק והיושר ומבדילים גב ברוע הכזב והשקר ובטוב האמת שהם הברהיים מדין השכל מצד עצמם ומודים בהורית התועה בדרך וידיעתנו זאת ידיעה ודאית אין אנחנו צריכים אל ידיעת זאת דקות עין והבאת מופת אבל התפשטות הדעת הספיק בידיעה זאת הנמשכת לפי טבע דעת האדם המתפשטת המשתתפת בכללם להישר ההנהגה האנושית לקיום מין האנושי • והדעת השנית אשר האמין כי לא נדע טוב ורע רק מתוכן הצווי והאזהרה • יש להשיב ממה שקדם לנו הבאור • התשובה בדעת הראשון עומד בדעת השנית אמנם אנחנו צריכים להרחיב הבאור שאין הצווי והאזהרה מחייבים בטוב הטוב וברוע הרע • ויש לך לדעת שלפי זאת הדעת אין הצווי והאזהרה נמשכים לפי טבעי עצמי הענינים ר״ל הצווי במה שהוא טוב והאזהרה במה שהוא רע רק הענינים נמשכים בטוב וברע לפי הצווי והאזהרה ואלו נתלים לפי רצון המצוה והמזהיר ויש בטבע הרצון להתחלפם ר״ל לשום הצווי במה שהיתה בו האזהרה והאזהרה במה שהיה בו הצווי ויהיה הענין האחד טוב ורע שהם שני נגדיים וזה אי אפשר ואפשר שכל צווי ואזהרה יהיו מכחישים בטוב וברע ויהיה אחד מצוה ואחד מזהיר ויהיה טוב ורע בעת אחד וזה אי אפשר • ואין לטעון שיטעון כי הצווי והאזהרה יתחלפו בעבור הנושאים ויאמרו כי צייו ית׳ הוא המחייב בטוב הטוב ואזהרתו היא תחייב ברוע הרע למען כי כפידי העלות בכל מקום שתמצא העלה יתחייב המעולל ר״ל העלה היא הצווי והאזהרה ואין

בין צוויו ית׳ ובין צווי זולתו הבדל והיות ית׳ חכם יודע לנפשו לא יחייב
שיהיה פרק בין מה שיצוה הוא בעבור דבר ובין מה שיצוה זולתו אם
יהיה הצווי עלה • ובמה שנאמין אנחנו בעניני החובות בהיותם טוב ורע
בעבור צווי השם ואזהרתו אין דעתנו שהם מחייבים בטוב וברע אמנם
דעתנו שהם ראיה בטוב וברע כמו שיתבאר אם בא הצווי במה שדעתנו
תורה ברוע הרע היה נראה לנו הדבר כהפך ויש לנו מקום בבאור זה
הענין • וממה שבארו החכמים שאם לא נדע כל דבר היותו טוב או
רע רק מצד הצווי והאזהרה שלשם ית׳ הנה עיון החקירה בידיעתו ית׳
יבא תחת החלוק היותו טוב או רע ואם יהיה טוב לא יהיה טוב רק
בעבור הצווי ועיון החקירה בידיעתו קודם מאמינת הנביא אשר יבוא
על ידו הצווי ואיך יהיה העקר פרח • ואם ישלימו כי ידיעתו ית׳
נודעת בודאי עד שלא יצטרך אל מאמ׳ נביא והנה באו במכשול הטעות
כי בדברים שהם נודעים בוודאי כרוע החמס וטוב הודיית המנעים אמרו
לא נדע אותם בוודאי רק בדבר הנביא ובידיעת השם שהיא אחרי עיון
וחקירה אמרו שהיא נודע בוודאי • והכפרים אשר לא יאמינו כי יש
בורא בעו׳ משיגים ברוע החמס אע״פ שאין להם צווי ואזהרה כי אחרי
שאינם מאמינים במציאות השם או שמאמינים בשם אמנם כופרים
בנבואה איך יקבלו צווי ואזהרה והם משיגים ברוע החמס מפני שהיא
נודע בוודאי • ועוד מה שנתבאר בספרי החכמים שאם לא נדע טוב
ורע רק במאמ׳ הנביא יש לנו שלא נדע הכשר הקמתנו וישיבהנו כי
אם במאמ׳ הנביא וזה דבר בטל וכיון שהדבר נפוץ כי יש דברים
שהדעת הדין בהכשרהם זולת מאמ׳ נביא א״כ לא נדע רוע החמס ג״כ
במאמ׳ הנביא אלא מן הדעת • והדעת השלישית אשר תאמין כי
הטוב והרע לא יבחנו רק לפי בחינת עושיהם אם יפול החמס מהשם
ית׳ לא יהיה רע ואם יפול מאחד ממנו יהיה רע • יש להשיב כי משפט
העלה בהמצאה החייב למעולל ספור והעלות יחלקו • מהן עלות
תוריות ומהן עלות שכליות והעלות התוריות נתלות לפי רצון
המורה באיהן העלות להתחלף לפי הנושאים ולפי הזמן אמנם העלות
השכליות אינן עומדות על בחירת בוחר לא לפי הנושאים ולא לפי
הזמן אלא תמיד עומדות על מעמד אחד ולא תבטל העלה מחיוב
המעולל שלה וא״כ הדבר אחרי שידענו בדעת וודאי כי החמר יהיה רע
מצד היותו חמס והיותו חמס היא עלה שכליית והיותו רע גם הוא כפור
עצמיי לכפור החמס כשיהיה ערום מד׳ פנים היפים אשר נבאר אותם
אחרי כן ובכל מקום שתהיה העלה גם יתחייב המעולל והיות החמס נופל
מן מלך אדון ושליט לא יצא מהיותו רע ומאשר ישוב רוע שלו אל
ידיעה וודאית ואין בינינו ובינו ית׳ הבדל מזה החיוב • והדעת הרביעית
האומרת שהרעות כלם העדרים ואין פעולה בעצם ההעדר • יש להשיב
זה אמת שבעצם ההעדר אין פעולה אמנם היות כל הרעות העדרים זה

אי אפשר · אמנם ידוע מה שנתבאר בחכמת ההגיון במיני המקבילות שהטוב והרע שני הפכים אינם כריש ובעושר שהם הקיום וההעדר ונאמ׳ ישעיה מעיד לעזור שהטוב והרע יהיו שני קיומים כמו שאמ׳ הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע שהוא כלל ואחר כן אמ׳ הפרט שמים חשך לאור ואור לחשך שהם קיום והעדר · ואמ׳ שמים מר למתוק ומתוק למר · שהם שני קיומים · א״כ הרע כלל קיום והעדר · וכמו שיש חסרוני החמר העדרי הקנינים הם הרעות כן גם יתרוני החמר הם קיומים כיתרוני האברים ואם נשלים שהרעות כלם העדרים כמו שייחסו אלינו ההעדרים מצד הסירנו הקנינים ונתחייב הגנאי ואין לנו פעלה בהם בעצם הוא הדין לאל ית׳ · משל למה הדבר דומה שהאיר והחשך קיום והעדר ובהסירנו האור ישאר החשך שהוא העדר וייחס אלינו שאנו עשינו ההעדר ר״ל החשך ומזה הדרך יתיחס הרע לשם ית׳ והיוב הגנאי · ונראה לפי דבריהם באמרם כל הרעות כלם העדרים אינו כלל מוחלט רק לשם ית׳ שהרי הרעות הנופלות בין בני אדם לא יחס להם ההעדר לעצמם רק צד שבאים מפעל הסכלות שהיא העדר ואם נפליג בעיון כמו שיחסנו יחס הטוב בעשית הקנין שיש בו פעלה בעצם כן יהיה יחס הרע בעצם הסרת הקנין ויהיה בו פעולה בעצם וכמה שנאמר בחכמת הדבר שהרע יש לו שני נגדיים רע בערך יותר טוב ממנו וטוב בערך יותר רע ממנו ויהיה דבר א׳ טוב ורע בערך ואם נאמ׳ שהרע היא העדר ויהיה רע מפני העדר קנין הטוב שהוא טוב ממנו הנה לא יהיה דבר אחד שיהיו לו שני נגדיים ההעדר שבו היא כנגד קנין של טוב ממנו והקנין שבו כנגד העדר של רע ממנו וזה אי אפשר אמנם הקנין בעצמו יהיה טוב ורע בערך וא״כ הרע יש בו פעולה בעצם ויש לך לדעת כי שני ההפכים בהסרת האחד יבא האחר וכן נמי הקיום וההעדר בהסרת הקיום יהיה ההעדר · והדעת המשירת האומרת שהטוב והרע שני קיומים ויש מהם קיום והעדר וידיעתנו בהם ידיעה וודאית בידיעת שלא יתקבצו שני הפכים בנושא אחד ושלא יכיל חור המחט כדור אחד מפני שחכמינו ע״ה חלקו הדברים הנודעים בבחינת חמש דעות ואלו הן · הדעת הראשונה דעת הברור ואלו הן המורגשות כידיעתינו שזה לבן וזה שחור וכיוצא בהם · הדעת השנית דעת הוודאי כהשיגנו רוע החמס ושקרות התקבץ שני הפכים בנושא אחד ושלא יכול חור המחט כדור אחד · ורוע הגנבה והגלה וגמילות חסדים טובים · והדעת הג׳ דעת הקנויה כגון שנדע שכל דבר אשר לא יתערה מדבר החדש יתחייב שיהיה כמוהו חדש · זה דעת הרביעית דעת הקבלה מה שיקבל מאיש רצוי או מעדה רצויה שהיא אמת כגון שקבלנו בקיעת ים סוף ועמידת הר סיני בקבלת התורה · הדעת החמשית היא דעת ההקרבה כגון מה שהוא עומד החרת האפשר אפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה וההקרבה ההיה אל אשר

יתרבו או הסימנים כגון ראית הירח אפשר שיראה ואפשר שלא יראה · והקרבה לאחת משתי הדעות ההיה נולדת מן הסימנים · אלו הם חמש דעות לפי דעת חכמינו והלו ידיעת הטוב והרע אל דעת הוודאי · והדעת הששית האומרת אמת שהטוב והרע שני קיומים וידיעתם כמין המפורסמות וידיעת המפורסמות נמשכת על צד ההסכמה המתפשטת מטבע דעת האדם ליושר הנהגה המדינית · ואין ידיעת המפורסמות אל האמת כידיעת שקרות בהתקבץ שני ההפכים בנושא מפני שזה הכו"ח מצד עצמו מה שאין כן דין המפורסמות שהם בבחינת טוב ורע על צד ההסכמה והפשור · ומעתה נברר הדעות לפי זאת הדעת כמה הם ונאמ' שהדברים הנודעים בלא מופת ואין צורך לראיה על אמיתתם הם ד' מינים · המין האחד המורגשות כידיעתנו שזה לבן וזה שחור זה מר וזה מתוק סוף דבר כל מה שישיג באחד מחמשת החושים כשהם שלמים וזהו הנקרא דעת הברור לפי סדר הדעת הה' · המין השני המפורסמות הם הדעות שנתפשטו ברוב העולם כידיעתנו שגלוי הערוה רע וגמילות חסדים טוב והגנבה והגזלה רעים וכבוד הורים טוב וביוצא בזה המין קראום הדעה החמישית דעת הוודאי · והמין השלישי המקובלות הוא מה שיקובל על דרך האמת הוא אמת וגב אין בזה חלוקה באיכות זאת הדעת · והמין הרביעי הם המושכלות הראשונות כידיעתנו שהכל גדול מן החלק ושלא יתקבצו שני הפכים בנושא אחד והם נקראים מושכלות כתם · ויש מושכל שני ויש מושכל שלישי ונקראים שכל הנקנה · ואמנם יש לנו לעיין מה הבדל יש בין סדר הדעת החמשית ובין סדר הדעת הששית · ונאמ' שהדעת הששית מה שהבדילה מין רביעי המושכלות הראשונות כללה אותם הדעת החמשית בדעת הוודאי עם המפורסמות ודבר ידוע זה שאין אמתת המושכלות הראשונות כאמתת המפורסמות מפני שהמושכלות הראשונות הם הכרחיים לעצמם מה שאין דין המפורסמות שהם נמשכים על צד ההסכמה וחכמי ההגיון חברו המושכלות עם המורגשות שהם במעלה ראשונה מן האמת החלק שכלו אמת · והמפורסמות במעלה שניה מן האמת החלק שרבו אמת ואיך ידמה המושכל עם המפורסם · אמנם מה שהוא מושכל שני ומושכל שלישי שהם שכל נקנה שמה אותם דעת בפני עצמה וקראם דעת הקנויה ולא כונה לזה הדעת הששית שכונתה למנות המינים שהם נודעים בלא מופת · ושכל הנקנה כלו במופת · ועל כן לא שערה במנין דעת ההקרבה שהיא דעת חמשית מפני שרצינו אל הדעות הנודעות בלי מופת והאפשר הוא צריך אל ראיות ואחרי שהבדלנו המפורסם מן המושכל והטוב והרע הם מן המפורסמות · והאמת והשקר הם מן המושכלות · ולא ישוה המפורסם עם המושכל שהאמת והשקר הם הכרחיים לעצמם בהכרח המופת אבל הטוב והרע הכבמו לצד תכלית אחרת והעד על זה

שהאמת והשקר לא יתחלפו ולא נמצאו נמנעים מפני שהם הכרחיים לעצמם · אמנם הטוב והרע כשתחלף התכלית יתחלפו גם הם ועל כן נדקו הכמינני שחלקו המעשים לפי בחינת העושים · והעד על זה אם ישיערו לצד עצמם בלי בחינת התכלית לא יבחנו לא טובים ולא רעים · ועל כן נדקו האומרי׳ שהטוב והרע מן המפורסמות המושכלים לצד ההסכמה כמו שקדם לנו הבאור שהם במעלה השנית מן האמת ולא ישוה זה מדין המנע התקבץ שני ההפכים או כמו שיכיל היר המוחש בדור אחד שאלו ההכרחיים מצד עצמם אמנם ידיעתם אמתית לפי הכרח התכלית החצונית משר עצמם ועל כן השיבו הכמינו יכוה יש להאמין שהשם ית׳ הטביע בדעת האדם ההכבים ענינים לצד שמירת עצמי ההכרחית מרצון השם והם הנקראים מצוות שכליות ועל כן נדקו הכמינינו ע״ה באמרם שידיעת החמם קודמת מידיעתו ית׳ :

פרק פ״א ראיתי שהכמינני ע״ה חלקו המעשים לפי בחינת העושים

כמו שאמרו שהמעשים יחלקו לשני חלקים מעשה שיש לו כפור יתר על עשיתו ומעשה שאין לו כפור נוסף על עשיתו · והמעשה שאין לו כפור נוסף על עשיתו כמו מעשה השגג והישן והמעשה שיש לו כפור נוסף על עשיתו כמו מעשה הצידה · ויחלק לשני חלקים אל טוב ואל רע הטוב שיהיה לעצמו או לצד תכלית חוץ מעצמו וכן גמי הרע שיהיה רע לעצמו או מצד תכלית חוץ מעצמו ואל זה רצה החכם באמרו בטובתו או אל פני טובתו ויחלק הטוב אל שלשה דרכים חלק שהעושהו ישובח ועוזבו לא יגונה וחלק שהעושהו ישובח ועוזבו יגונה · אמנם החלק שהעושהו ישובח ועוזבו לא יגונה · כמעשה הנדבה · וחלק שהעושהו ישובח ועוזבו יגונה כמעשה החוב והחוב יחלק אל חוב מבהר ואל חוב צר החוב המובחר כשלום ההלואה והחוב הצר בהשבת הפקדון · וחלק שעושהו לא ישובח ועוזבו לא יגונה כמו מעשה המותר · ובנראה לי שיש להקשות על מאמ׳ החכם ששם מעשה המותר מחלק הטוב כי אחרי שהוא ערום מן הגנאי והשבח אין ראוי להקרא לא טוב ולא רע כי מסגולת עשית הטוב שיתחייב השבח · ומסגולת עשית הרע שיתחייב הגנאי וכיון שבמעשה המותר לא יתחייב לא גנאי ולא שבח לא יקרא לא טוב ולא רע · ונראה לי לבאר פרוק הקושיא כי אחרי שחלק החכם המעשים לפי בחינת העושים ושם מה שיש לו כפור נוסף מן העושה שהוא צדה במעשה לא רצה בקראו מעשה המותר טוב מצד עצמו רק בעבור שעושהו העושה לצד תכלית אחרת שהוא טובה · ואל זה רמז באמרו אל פני טובתו שאם לא כן ראוי קראו טוב מצד עצמו אין הבדל בין זה המעשה ובין מעשה המשוגע שאין לו כפור נוסף וזהו פעולת ההבל · ואני רואה החלק המעשים בבחינת עצמם והם נחלקים לשלשה חלקים · החלק האחד יקרא טוב בשלום ההלואה

והשבת הפקדון והריח המנעים · והחלק השני יקרא רע כגנבה ורציחה · והחלק השלישי לא יקרא לא טוב ולא רע כמעשה המיתר כלקיחת המים מן הנהר וכריתת העשב וזה החלק אם לא יעשה לצד תכלית אחרת לא יקרא לא טוב ולא רע וזהו פעולת ההבל · אמנם אם יעשה לצד תכלית אחרת לפי בחינת תכליתו יהיה טוב או רע · ולפי בחינת תכליתו הטובה יוציאנו החלוק לשלשה אם תהיה תכליתו משובחת היא פעולה טובה · ואם תהיה תכליתו פחותה תהיה פעולתו פעולת השחוק · ואם לא תגיע תכליתו בעשית המעשה תהיה עשיתו לריק הנה הוציאנו החלוק מחלק זה המין לארבעה חלקים · פעולת ההבל והיא שאין בה תכלית · ופעולת הריק שיהיה לה תכלית אמנם לא הגיע תכליתו יחלק לשני חלקים פעולת השחוק שתהיה תכליתו פחותה ופעולה טובה שתהיה תכליתו משובחת · והנה מעשה הטוב יחלק חלוק לשלשה חלקים מעשה שבבחינת עצמו לא ישובח ולא יגונה העושה אמנם יהיה טוב מצד תכליתו הטובה כהליכת האדם למדינת הים כדי להרויח · ומעשה שעושהו ישובח ועוזבו לא יגונה כמעשה הנדבה · ומעשה החוב שהעושהו ישובח ועוזבו יגונה ויחלק אל חוב מבחר ואל חוב צר כמו שבאר החכם · ופעולת הישן והמשוגע בכל אלו החלקים תתיחס לפעולת ההבל שאין בה לא תכלית עצמיית ולא תכלית חיצונית · והרע כלו חלק אחד ולא יחלק כמו שפסקו החכמים אמנם לא יחלק הרע בבחינת עצמו אבל בבחינת תכליתו הרעה ההכמים מנו פניו · אבל בבחינת תכליתו הטובה אשר תכליתו הטובה אשר תכליתו הטובה יוציא הרע מהיותו חמס יחלק חלוק הכרחי לארבעה חלקים ואלו הם הנקראים ארבעה פני היופי שמוציאים הרע מהיותו חמס · וענין החלוק ההכרחי אם שיהיה הרע לצד התועלת או על צד העונש ועל אלו שני החלקים אם שתהיה כונתם קודמת או שתהיה כונתם מתאחרת הרי ארבעה חלקים · החלק שיהיה על צד התועלת שתהיה כונתו קודמת נקרא דחיית כאב · והחלק שיהיה על צד התועלת ותכליתו מתאחרת נקרא משער ההועלה · והחלק שיהיה על צד העונש וכונתו קודמת נקרא משער החוב · והחלק שיהיה על צד העונש וכונתו מתאחרת נקרא משער המניעה · אלו הם ארבעה פני היופי · ואמנם נגדר אותם בבאור מה שהוא דחיית כאב כגון מי שנשכהו הנחש באצבע ונכרת אצבעו ואם בא לו כאב בכריתת האצבע אין זה הכאב חמס מפני שדחה כאב גדול שהוא נשיכת הנחש הגורם לו למית בכאב קטן שהוא כריתת האצבע · ומה שהוא משער ההועלה כגון שניסר לבנינו ללכת אל בית המדרש לגעת להם תועלת ואותו היכיר אעפ״י שהוא רע הוא ערום מן החמס מצד התועלת העתידה לבוא אליו · ומה שהוא משער החוב כגון מי שהלוה לאדם מעות ולאחר ימים לקחם ממנו ובשעת לקיחתו אותם ממנו ר״ל

מן הלוה בא לו כאב ואיתו הכאב היא כאב רע ערום מן החנים מפני שהיה חייב איתם המניעה · ומה שהיא משער המניעה כגון מי שבא להרג אדם וזה האדם מנעו מלהרגו אם בבריתת אבר מאבריו ואם בהריגתו ולזה נאמ׳ הבא להרגך השכם להרגו · ואם בא לו כאב בבריתת אבר מאבריו כדי להנצל מידיו זה הכאב היא ערום מן החנים לצד שמנעו מלהרגו · ומאלו ארבעה פני היופי השנים יתכנו על׳ השם ית׳ והם החיוב וההועלה שבבחינתם אין מגיע לשם ית׳ חסרון · אמנם המניעה ודחיית כאב לא יתכנו להתיחס לשם ית׳ שאינו גוף לקבל הזק עד שידחהו כאב גדול בכאב קטון או שימנע לאחר מלהזיקו · ואלו ארבעה פני היופי מצאנום מפורשים בתורה · ההועלה · באמרו כי כאשר ייסר איש את בנו ה׳ אלהיך מיסרך · דחית כאב · באמרו ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף · ואמ׳ ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים · והחוב · מה שאמ׳ מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם · והמניעה · אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים :

פרק כב״ בכל מה שבארנו מראשית הספר ועד כאן העלה לנו העיון להאמין שהשם ית׳ נמצא בתכלית השלמות ולא יש לו שום חסרון ושום פחיתות וכי הוא הממציא כל זה הנמצא ומסדר כל העולם העליון והשפל בהנהגה שלמה בלי עוות · ואשר הביא את הפלוסופי׳ להתגאות בדעתם לשלול הידיעה מהשם ית׳ בעולם השפל מצד פחיתותו וכנראה להם שמיחסים לאל עלוי רב הוא חסרון דעתם שלא השכילו כי חסרון הידיעה ממנו בכל אי זה דבר שיהיה הוא פחיתות בעצמו ית׳ עד ששמיהו משער הנמנע ידיעתו פרטי זה העולם · ושלילת ההשגחה נמשכת אחרי שלילת הידיעה כי בהסתלק הכולל יסתלק המיוחד שהידיעה כוללת יותר מן ההשגחה כמו שיתבאר ואתה השמע באור סברתם בחלוק הדעות ובטול דעתם · ויש מהם אשר שללו ההשגחה מצד ראותם עוות כדר ההנהגה בעולם השפל מפני שהחלוק יוציאנו לשני חלקים · אומרים אם שההיה ידיעתו פרטית בעולם השפל או איננה פרטית · ואם היתה ידיעתו פרטית היה ראוי להיות הנהגת זה העולם כדר נכון בהשגחה אמתית ואנחנו רואים אותו בלתי מסודר ולא יצא זה משני פנים · אם מפני שהוא לואה לסדרם · אם מפני שהוא יכול לסדרם אמנם מצד פחיתותם לא יסדרם ואלו שתי מדות רעות בבחינתו ית׳ ואב״ נשאר החלק השני שמפני העדר ההשגחה היות העדר הידיעה וההנהגה נקשרת בהשגחה · ויש לחוש בזה המאמ׳ מפני שכבר נתבאר שהידיעה כוללת יותר מן ההשגחה ומן הדין אם הסתלק הידיעה שתסתלק ההשגחה ולא בהסתלק ההשגחה שהסתלק הידיעה שבהסתלק הכולל יסתלק המיוחד · ולא בהסתלק המיוחד יסתלק הכולל · דמיון הדבר

שהחי כולל יותר מן המדבר ובהסתלק המדבר לא יסתלק החי אך מפני עליון ורוממותו מן ההסתגות ומן מדות הפחתיות בהיות הידיעה בלתי ההשגחה עשאום כשני מתהפכים שבהסתלק הידיעה הסתלק ההשגחה ובהסתלק ההשגחה הסתלק הידיעה כמו המדבר והצוחק שבהסתלק הצוחק יסתלק המדבר ובהסתלק המדבר יסתלק הצוחק · ויש מהם עם האמינם היות ההשגחה פושטת בעולם השפל האמינו בדעות בלתי אמתיות ובאותן הדעות מהם יתחייבו הרחקות ומהם יתחייבו כפירות והביאם לזה ראותם העולם בלתי מסודר רשע וטוב לו צדיק ורע לו והכריחו להאמין אמונות בלתי אמתיות · והנה מעתה אחל לבאר הדעות שנאמרו בהשגחה וכבת חלוקם וצד הכפירה וההרחקה הנגלית בכל אחת מן הדעות שהן רחוקות מן האמת ולבאר אי זה דעת היא קרובה ומכוונת אל האמת מצד הדעת ומצד התורה :

פרק פג״ דעות בני אדם בהשגחה נחלקות לשש דעות · ואלו הן · הדעת הראשונה דעת אפיקורוס וזאת הכת כוללת שתי דעות · הדעת האחת אנשי כומניה וספסטאני אומרי׳ שאין העולם דבר ולא יש לו קיים ולא בורא יש לו אבל כל אלה כמו חלום ידמו ואין שם דבר לא אכילה ולא שתיה ולא שכיבה ולא דבר בעולם כל עקר ואין לו קיים באמת והנה הם כחשו לדברים הגלויים הנודעים דעת ברור שאין ספק בם · ואין לנו להשיב עליהם ולכיוצא בזו הכת אמ׳ הכתו׳ לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו כי טח מראות עיניהם מהשכיל לבותם : והכת השנית כת מותלדה שמודים בקיום העולם והדברים הנראים והנודעים אמנם אומרי׳ כי כל העולם מהגלגלים והיסודות וכל דבר שבעולם נפל במקרה ואין בעולם התחלה ר״ל מציאות אלוה אמיר שהעולם נתחייב ממנו לפי דעת מאמיני הקדמות או שהוא חדשהו לפי דעת מאמיני החדוש כוק דבר כופרים במציאות אלוה ואומרי׳ שהעולם הוה במקרה ועל כיוצא בזאת האמונה מאנשי אמונתנו עליהם אמ׳ הכתו׳ כחשו בי״י ויאמרו לא היא ולא תבא עלינו רעה · והכבת שסבבה להם להאמין כבת היא בעבור ראותם העולם בלתי מסודר ואין לו מנהיג אומרי׳ שאנחנו רואים אותו בלתי מסדר אב אין לו מנהיג ואם יש לו מנהיג עם היותו בלתי מסדר לא יצא זה משני פנים אם שאינו יכול לסדרו · אם שיוכל לסדרו · אמנם לא ירצה לסדרו מצד קנאתו ושנאתו בהם ואלו השתי מדות פחותות ואי אפש׳ להמצא מנהיג והוא באלו המדות וזה אשר הביאם להאמין שהעולם נמצא במקרה ואין לו מנהיג והאמינו אמונת הקרי וארסטו דחה אמונת הקרי במופת ואמ׳ שאם פרטים יהיו נופלים במקרה כללו לא יהיה נופל במקרה וזהו המופת שהענינים המקרים אינם תמידיים ולא מאדיים ואנחנו רואים ענינים מהם התמידיים ומהם

מאדיים · התמידיים בחמים האש ירדת האבן למטה · והמאדי בצירת
אישי כל מין ופעולותיו על צד היחוד בלי שנוי ותלות ואמ׳ אם פרטיו
נופלים במקרה כללים לא יהיו במקרה כלי לא יהיה במקרה הנה נתבאר
שאלו הנמצאות כלם אינם נופלים במקרה ואשר יסתיר היותם במקרה
שהם דברים מחויבים בעצם ושיש להם התחלה מחויבת להיותם כן
בהכרח מפני ההתחלה ההיא נמצאו כפי מה שהם וזהו אשר התבאר
במופת לבטל אמונת הקרי :

פרק פ״ד והדעת השנית היא דת ליטבי שרם מאמינים שהעולם
צריך אל מחדש שחדשו והמציאו אמנם יען ראיתם אותו
בלתי מסודר אומרי׳ אמת שהיה אלוה וברא העולם אך סר והלך לו
כשאר המושלים הסרים והולכים ומעשיהם נשארים ואמונתם ודעתם כל
איש אשר יקוץ משנתו בכל יום ובכל עת ויראה כל צורה כל מה
שהיא דמות ותבנית כל בראשית יקיצתו אותו התבנית הוא מאמין כל
היום ההוא וכן בכל יום ויום מכל צורה נמצאי מטה או נמצאי מעלה
שמש וירח וכוכבים · ואומרי׳ שכל רע וכל טוב אשר יקרה להם הם
המגרימים טובה ורעה להם בכל עניניהם · וזו היא אמונה כבלה ועל
כיוצא בזו האמונה המקולקלת אמ׳ הנביא אשרי הגבר אשר שם ה׳
מבטחו ולא פנה אל רהבים ושטי כזב · וכנגד זאת הדעת נאמ׳ ראו
עתה כי אני אני הוא ר״ל אני הוא שהמצאתי את העולם ואני המנהיגו
עתה על כן אמ׳ ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני
ארפא שכל הפעולות האלה המתהוות בכל שעה ובכל רגע תלויות על
ידי ולא על ידי זולתי :

פרק פ״ה והדעת השלישית הוא דעת ארסטו שאומר כי יש
אלוה בעולם במופת וכי השגחתו בעולם העליון באישיו
והשגחתו בעולם השפל במיניו וזאת הבינה נמשכת לפי יסודו בקדמות
העולם שאמ׳ כי תמידות הענין יורה כי ההשגחה ההיא מחוברת אליו
כי אם תהיה ההשגחה נתלית בענין שיפסד בהפסד הענין תפסק
ההשגחה ויבא שנוי בעצם השם וכל דבר שלא יפסד לא יהיה ג״כ וכי
ההשגחה לא תתלה בנעדר וא״כ לא תתחבר ההשגחה בדבר ההוה כי
בהתהוות הדבר התהוה ההשגחה ויהיה שנוי בעצם ועל כן גזר אומר
שהעולם קדמון וההשגחה מחוברת עליו בענינים התמידיים בין נמצאי
מעלה באישיו בין נמצאי מטה במיניו שהם תמידים שהושמו להם
כחות להתקים · אמנם על נמצאי מטה ההוים ונפסדים אין השגחה
בהם כלל אבל כללם מונחים ונעזבים תחת המקרה ואין הבדל בדעתם
בין שיהרגו עדת החסידים יראי חטא ובין רמיסת הנמלים ובין שיענשו
הצדיקים ויצלחו הרשעים וכן להפך כלם לפי דעתו מקרה גמור ואין

בם ההשגחה כלל פרטית רק ההשגחה ששפעה על הכלל ר"ל במינים
כי היו לשכל אין מין נמצא רק אישי המין וההשגחה שתשפיע על
המין כלו תמצא באישיו בעבור קיום המין ועל כן נתנו לכל מין כחות
לשמרו בזמן המזון וכלי התולדה כל זה נמשך לפי ההשגחה הכללית
ולפי זאת האמונה בשלילת ההשגחה הפרטית תתבטל הנבואה ואין תורה
מן השמים ולא שכר ולא עונש אמנם סדר העולם מקרה גמור ·
ובנתינת הסבה להאמין זאת האמונה אנשי זאת הכת נחלקו לשתי
דעות · מהם לקחו שלילת ההשגחה מצד העולם · ומהם לקחו שלילת
ההשגחה מצד עצם השם · אמנם מה שלקחו שלילת ההשגחה מצד
העולם נתנו שתי סבות · האחת בעבור שמצא עניני העולם בלתי
מסודרים סדר ישר מצד ראותו צדיק ורע לו רשע וטוב לו ואמ' אחרי
שהאמננו שיש לעולם בכללו מנהיג ומצאנו עניני בני אדם בלתי
מסודרים על כל פנים יוציא לנו החלוק אם שהשם ישיג עניני בני אדם
או לא ישיגם ואם ישיגם מן הדין היה לו שינהיגם ואם היא משיגם
ולא ינהיגם לא יצא זה משני פנים אם שרוצה להנהיגם אמנם אינו
יכול ונמצא העולם בלתי מסודר וזו מדה פחותה או שהוא משיגם ויכול
להנהיגם אמנם לא ינהיגם לצד פחיתותם וגם זו מדה פחותה וגזר
בגזרה שהשם ית' אחרי שאינו משגיח לסדר עניני העולם ג"כ אינו
משיגם ר"ל אינו יודעם מצד שלא יתחייבו לו הפחיתיות ואמ' שהשם
ית' אינו משיג רק עד גלגל הירח באישים אמנם העולם השפל במיניו
אבל אישיו נעזבו תחת המקרה והנה הידיעה עם ההשגחה כשני
מתהפכים כצוחק ומדבר שבהסתלק הצוחק יסתלק המדבר ובהסתלק
המדבר יסתלק הצוחק · ואעפ"י שההשגחה כוללת יותר מן הידיעה
בבחינתנו · בעצם השם אם ניחד הידיעה בלתי ההשגחה יתחיבו לו מדות
פחותות על כן עשאים כשני מתהפכים וחיבו לשם ית' קיצר ידיעה
כנרמז ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב · וראוי לתמוה בזה
שהוא חשש מליחס לאל ית' מדה פחותה ונכשלו בשלון גדול בענין
הידיעה · ואם הפלוסופים דברו כרה גדולה בידיעתו ית' מצד שלילת
ההשגחה ושלילת ההשגחה מפני רוע סדר ההנהגה וכי אל כיוצא בזה
המין מאנשי אומתנו אמ' הכתו' האומרים עזב ה' את הארץ ואין ה'
רואה · אנחנו עדת בעלי העיון בעלי דת אם משער הנמנע
אצלנו לשלול ידיעת השם מעלם השפל מפני שהוא יודע לנפשו אי
אפשר ג"כ לשלול ההשגחה שלא נחייב לו מדות פחותות ואם אין לנו
דרך לשלול ההשגחה דין לנו להישיר הנהגת המציאות כמו שיתבאר
לבטל כונת הפלוסופים מעקרה · והסבה השנית מצד ראיתם פרטי
העולם השפל הוים ונפסדים אמ' אי אפשר היות ההשגחה מחוברת
אליהם מפני שיבוא שנוי בעצם ההשגחה פעם משגיח ופעם אינו משגיח
כי ההשגחה לא תהלה בנעדר כמו שיתבאר ומפני זה שללו ההשגחה

מעולם השפל שהוא הוה ונפסד וחבריה בענינים התמידיים שכל מה
שתהיה ההשגחה מחברת אליו יהיה מתמיד בנמצאי מעלה ונמצאי מטה
שהם מתמידים וזה מענף מסעיפי אמונת הקדמות כמו שנתבאר
ובכל מה שתהיה שלילת ההשגחה תהיה שלילת הידיעה לפי דעתם
שלא יבוא שנוי בעצם · וכבר ידעת ממה שנתבאר כי ההשגחה תתלה
בנמצא והידיעה תתלה בנעדר ובנמצא והידיעה כוללת יותר מן ההשגחה
ולשון חכמינו שמתנאי ההשגחה היות המושגח נמצא ואין שנוי בהשגחה
כשהשגיח אחרי שלא השגיח אם היתה העלה מצד המושגח שהיה נעדר
ונמצא כמו שנתבאר ונבאר הדבר על הידיעה אם היא תתלה בנעדר
עד שלא יהיה שנוי בידיעה אם יתחדש הדבר הנעדר ודבר ידוע זה
שמדעו ית' יתלה בנעדר שאם כל מתחדש יתחדש מתחדש ואיזהו
המחדש יחדש מאשר היא בעל שכל על כל פנים לא יחדש המחדש
אם לא קדמה לו הידיעה וא"כ מדעו ית' יתלה בנעדר שאם לא קדמה
לו הידיעה איך היה מחדש המתחדש · וא"כ הידיעה שהיתה לו קודם
התחדש הדבר היא הידיעה בעצמה אחרי התחדש הדבר ואין בה שנוי ·
אמנם הדעת השנית שלקחו הסבה מצד עצם השם בשלילת ההשגחה
בעבור שלא ניחא להם כבול טורח זה הכשלון השתדלו לתת עלות
מצד עצם השם לשלול ההשגחה מצד פחיתות זה העולם ואמרו שזה
העולם דבר חמרי והדבר החמרי לא יושג רק בחושים והשם ית'
אינו משיג בחושים א"כ אינו משיג זה העולם · ועוד אמרו שהענינים
המתחדשים אין תכלית להם בבא זה אחר זה והידיעה לא תקיף
במה שאין תכלית לו · ומה שאין תכלית לו לא יקיפהו מדע וזהו העולם
שהוא הוה ונפסד על צד בוא זה אחר זה אין תכלית למספרו אם
לא יקיפהו מדע · ואמרו עוד שהידיעה לא תתלה בנעדר כי אם
בנמצא קיים מפני שלא יתחייב להקיף הידיעה אל לא תכלית והדברים
ההוים היו נעדרים קודם שיתהוו והנה הידיעה היה נתלית בהם ר"ל
בהעדר וזה אי אפשר · ואמרו עוד אם נאמ' שידע הדברים המתחדשים
הנה יבא שנוי בידיעתו ית' שבהתחדש הדבר התחדש הידיעה וזה אי
אפשר שאם לא כן תהיה הידיעה נתלית בהעדר וזה לא יתכן · ואמרו
עוד אם ישיג דברים רבים יהיה רבוי בעצמו וזה אי אפשר מפני
שהשם ית' יחיד יחוד אמתי · והנה מצד פחיתות זה העולם שלא ישיגו
חסרונות אל השם ית' בהשיגו אותו ובשלילת ידיעתו ממנו נשללת
גם ההשגחה · ועל כיוצא בזה המין אמר הכתוב ואמרו איכה ידע ויש
דעה בעליון ששללו ההשגחה מעולם השפל מצד עליונותו · ואני אומ'
שיש לחוש בדבר זה שלא השתדלו הפלוסופים לתת אלו העלות עד
שישימוהו משער הנמנע להשיג זה העולם אלא כדי להנצל מסבול
הכשלון בידיעתו ית' שמצד קצר סדר העולם חייבו לו ית' קצר ידיעה
ואנחנו בעלי דת ראוי לנו לעיין דעתם ולהשכיל שרשם מעיון

השכל לדעת האמת אתם אם לא · ובעזרת השם יש לנו להחות דעתם
ולבטל שרשם מעיון השכל אחרי שאנחנו מאמינים שהשם ית' יודע
לנפשו ולא יסכל בשום ענין בין נמצאי מטה בין נמצאי מעלה כלליהם
ופרטיהם · מה שאמרו שזה העולם דבר חמרי והחמרי לא יושג רק
בחושים והשם ית' אין לו חושים מפני שאינו גוף אב״ל לא ישיג הדבר
החמרי זה דבר בטל ממה שקדם לנו הבאור בענין ההרגש כי הפועל
שיפעל כלי לפעולה אחת אי אפשר שלא יהיה משיג איכות איכות
הפעולה והואיל והשם ית' יצר אלו החושים אי אפשר שלא יהיה משיג
איכות השגתם אב״ל השגת החושים משגת לו ית' והדברים המושגים
באותה ההשגה מושגים לו ית' שאם לא כן לא היה מתקן ההשגה על
תקון איכות המושגים ובזה המאמר סייע דוד המלך ע״ה באמרו הנוטע
אזן הלא ישמע ועל כן קראם בוערים וכסילים והאמת עמו ואפי' לפי
דעת הפלוסו' צייר העין אי אפשר היותו מצד הטבע לבד כי הטבע
לא יכון מעצמו אלא היא מפעלת בעל שכל והוא אשר הטביע אלו
הכחות במה שהם ואם השכל ההוא לא ישיג ולא ידעהו איך המציא
או הגיע ממנו פעולה אשר אין לו ידיעה בה · ועוד שהוא פרט
הידיעה בגשמי הגלגלים באישיו ובנמצאי מטה במיניו ואב״ל כנראה
שמשגי החושים מושגים לו ית' · ומה שאמרו שהידיעה לא תתלה
בנעדר כי אם בנמצא הקיים · התשובה כבר ידעת כי המחדש לא
יחדש דבר אלא בעבור שקדמה לו הידיעה בו שאם לא קדמה לו
הידיעה בו לא היה מחדש דבר אב״ל ידיעתו ית' תתלה בנעדר · ומה
שאמרו שידיעתו לא תקיף במה שאין לו תכלית · התשובה אחרי
שדלגנו הידיעה בנעדר אחד הנה תקיף הידיעה ביותר מאחד והצא
אפי' ללא תכלית כי אין עדפות בנעדר זולת נעדר · ומה שאמרו
כי תתחדש ידיעתו בהתחדש הדברים המושגים · התשובה אחרי
שקימנו קדימת הידיעה בהתחדש הדברים ואב״ל הדברים המתחדשים
נמשכים לפי שקדמה בהם הידיעה לא שחיבה אותם רק הם עומדים
באפשרותם ואין ידיעתו נמשכת לדברים המתחדשים · ומה שאמרו כי
בהשיגו דברים הרבים יהיה רבוי ידיעות בעצמו · התשובה כבר קדמה
לנו התשובה שכח אחד יהיה פועל פעולות שונות והנה ההרגש הפחות
בהשיגו דברים נגדיים ומתחלפים לא יהיה רבוי בעצמו וכן נמי בהשגת
שכלנו שהוא כח אחד ומשיג דברים רבים וכן נמי השם ית' בהשיגו
דברים הרבים לא יהיה רבוי בעצמו ואנחנו השגנו את השם ית' שהוא
יכול וכן נמי שהוא יודע ואלו שני הספורים בעצמנו חלוקים ובעצמו ית'
הינם עצם אחד כאשר חייב לנו עיון החקירה כ״ש בידיעתו ית'
בהשגה דברים רבים שיהיה כח אחד משיג דברים הרבה הנה כבר
בארנו כונת זאת הדעת וההרחקות והסתירות הנראות מאת הדעת
ובטלנו כלל ראיותיו אחרי עיון החקירה במופת בלי נטות במחלקת

הנצח · או להמשך אחרי ההרגל באשר זה נודע למי שיחוס אל האמת בלי נטות לצד הגבורת תאוה לעמוד כנגד האמת :

פרק פו״ אמנם הדעה הרביעית היא דעת המגברים שאומרי׳ כי הש׳ ית׳ משיג כלל הענינים מכללם עד פרטם בין נמצאי מעלה בין נמצאי מטה · הפך הדעה הקודמת ולא יסבול בשום ענין אחרי שהוא יודע לנפשו ואחרי שהוא משיגם הוא מנהיגם שאם לא ינהיגם יתחייבו מדות פחיתות ואמנם ענין הנהגתו ית׳ לפי אמונתם כי כל מה שהוה בעולם הוא נמשך לרצונו ית׳ ואין שום ענין הוה נגדיי לרצונו ואפי׳ נפילת העלה מן האילן הוא ברצון השם ואשר משכם להאמין בזאת האמונה ר״ל היות פעולות השם נמשכות אחרי הרצון ולא אחרי החכמה מפני האמינם בחדוש העולם ואומרי׳ שאם יהיו פעולות השם נמשכות אחרי החכמה זה יחייב קדמות העולם מפני שהחכמה תבקש תכלית והיאיל והתכלית מושגת לשם ית׳ אי אפשר שיתאחר הפועל כל עוד שהוא משיג התכלית כשאי אפשר היות לו מונע ומפני שלא תתחייב אמונת הקדמות האמינו שפעולותיו שלשם ית׳ נמשכות לרצון לבד בלי בקשת תכלית לאמת חדוש העולם כפי דעתם ואולם ייחסו כלל הפעולות אל השם לפי הכרח אמונות שהאמינו כפי שקדם לנו הבאור כפי שאמרו כי המקרה לא ישרת שני זמנים אלא תמיד השם מחדש המקרה ההוא כי אינם מאמינים בהשארות המקרה עד שלא יכחיש הפועל בנשאר העדר המקרה ההוא בהפסדו איך יהיה ואם נאמ׳ השם ית׳ העדירו כבר כל חכמי המחקר כך הודו שההעדר אינו מחסר פועל על כן כונה זאת הכח שהמקרה ההיא כל זמן שהוא נשאר הוא צריך אל הפועל שחדשו והנה כל המקרים ייחסים אליו ית׳ בלי אמצעי והנה נפילה העלה מן האילן ברוח מצויה מרצון השם נפל העלה לא שהרוח הפילו ואם נפל על ידי הרוח כך הנהיג המנהג והכונה בזה מפני שהמקרה לא יעבר נושאו כי ההעתקה בגשם ולא במקרה · על כן אמרו כי פעולות האדם הם נמשכות לפי רצונו ית׳ ואם נראות שבאות מיכולת האדם כך הנהיג המנהג אבל הם מפעולת השם והאדם מוכרח בפעולותיו ר״ל אם ירצח או יגנב הוא מרצון השם והשם ית׳ הוא הנותן הכח ואין הכח ההיא נשאר אלא תדיר מחדשו והכח אשר יהיה על הכפרנות זולת הכח אשר יהיה על הנאמנות ואין הכונה שהכח ההוא יחדש הפועל לפי אמונתם שהמקרה לא יעבר נושאו אלא כך הנהיג המנהג שיחדש הפועל על ידי חדוש היכולת זאת תכלית כונתם · ולפי זאת האמונה בטל הצווי והאזהרה לפי שאם יצוונו ויתן לו לעשות הפך צווי הנה צויו יהיה נגדיי לרצונו וכן נמי אם יזהירנו והוא יתן לו כח לעשות מה שהוזהר · ולפי זאת הדעת הנה תהיה אזהרתו נגדיית לרצונו · והנה יהיו צויו ואזהרתו להבל

ואומרי' בזה כך רצה עד שמזה הענין יעלה להאמין שהשם ית' יצוה בנמנעות וגם אין גמול ולא עונש שאם יהיה האדם מוכרח בפעולותיו לא יהיה הגמול והעונש לפי שעור הפעולות ר"ל הצווי והאזהרה כי לא ייוחס לו • ומזה יעבר לענוש הצדיק שעשה הצווי ולגמול טוב לרשע שבטל הצווי ואין הפרש בין שיעמד הצדיק באש יוקדת והרשע שיבא בגן עדן וזהו צדיק ורע לו רשע וטוב לו • ואומרי' בזה הענין כך רצה ומזה יעבר לענוש למי שלא קדם לו מעשה בין טוב ובין רע כגון הנולדים בעלי מומים וכאב הטפים והבהמות שאינם בעלי דעת ואומרים כך רצה • ואמנם נתינת הכאב להו על כל פנים יהיה רע והמס ונותן הכאב יאשר כי הוא עושה המס ובעבור שלא יכלו לעמוס על שכלם גנות זאת הדעת גזרו אומ' כי הטוב והרע לא יבחנו מצד עצמם רק לפי הצווי והאזהרה שלשם ית' מפני שהוא מלך אדון ושליט וזה מה שכבר נתבאר בטולו ואמרו כי כל מה שיעשה השם להכאיב ההו בעל נפש לא יאשר שהוא עשה המס מפני כי היא אדון ומלך ואנחנו עבדים וקנין שלו ולכן לא יהיה המעשה שנופל מן השם המס מפני שרצה בו ורצונו שלשם מטיב הענין ותעבו מריע אותו • ואנחנו כבר בארנו כי הטוב והרע יבחנו מצד עצמם והדברים המוציאים הרע מהיותו המס הם ארבעה פני היופי כמו שקדם לנו הבאור אמנם בהיותו אדון ומלך לא יצא הרע מהיותו המס ובכלו כובד אלו ההרחקות להאמינם בהנהגתו ית' עד שייחסו הטוב והרע לפי צווין ואזהרתו והשלימו שיצוה השם בנמנעות כי בתת השם יכולת לרשע לעשות הרע הנה יצוה בנמנע שאין לפי דעתם אפשר כלל אלא שמו כלל הדברים אם מחויבים או נמנעים כפי שקדמה בהם הידיעה בעבור האמינם שהשם ית' יודע לנפשו ולא יסכל בשום ענין וידיעתו התלה בנעדר ר"ל בדברים העתידים להיות וידע הדברים קודם היותם וא"כ ידיעתו על דבר שיהיה על כל פנים מחויב להיות וידיעתו על דבר שלא יהיה על כל פנים נמנע שלא יהיה וא"כ הדברים על פי ידיעתו יהיו מחויבים ונמנעים ומזה יעלה לומ' שפעולות האדם מחויבות בעבור הידיעה שקדמה לו בהם ולא יתכן שנאמ' שהאדם משולח לרצונו והוא נברא היותו נמשך אחרי הבחירה אם שיטה לפאת ימין או לפאת שמאל ולא יהיה מוכרח לנטות לאחת משתי הפאות כי על כל פנים אם קדמה לו הידיעה שהאדם יטה לפאת ימין נמצא שהאדם מוכרח לנטות לפאת ימין שאם ירצה לנטות לפאת שמאל לא יוכל שאם לא כן לא יצא זה משני פנים אם נאמ' שהידיעה לו ית' קדמה שהאדם יטה לפאת שמאל והאדם עם היותו אפשר לנטות לפאת ימין שתנועותיו נתלות אחרי רצונו ונטה והידיעה קדמה שהוא יטה לפאת שמאל נמצאת הידיעה בלתי ידיעה • ואם נאמ' שלא היה יודע אי זה יפול משני האפשריים על כל פנים יתחייב לו קוצר ידיעה ויבטל היותו יודע לנפשו חלילה לו ועל כן ברחו מליחס

אלו הפתיתיות אל השם ואמרו שהאדם מיכרח בפעולותיו ולא הניחו לו
יכולת כלל · אמנם בפעולות האדם כת המגברים נחלקו לשתי
דעות · הדעת האחת כת אל גהמיה שלא הניחו לאדם יכולת כלל
אלא אמרו שמשפט עמידתנו וישיבתנו כמשפט ארכנו ורחבנו והבדל
האלהים יעשה אותם ואין הבדל ביניהם בהתיחסם אל השם ואומרי׳
שבהתיחסם אליו ית׳ ברא ארבעה מקרים מקרה הרצון להניע
הקלמים · ומקרה היכולת על הנעתי · ומקרה תנועת היד · ומקרה
תנועת הקלמים ואין אחד מהם קודם על האחר אלא כלם מתחדשים
יחד בשעת הפועל ואין אחד מהם סבה לאחר · ואין על היכולת הנבראת
מעשה בפועל כי אחרי שהפועל נברא לה איך יהיה לה מעשה בפועל
וזה הדבר עומד כנגד השכל · ודבריהם גלויי הסתירה מצד שאנחנו רואים
שיש פעולות מיוחסות אל האדם שאנחנו נבדיל בין אריכתנו ובין
עמידתנו שאנחנו נחפוץ עמידתנו והפיל ונחפוץ אריכתנו ולא הפיל מכלל
שיש לאדם יכולת גמורה ונפלות מן האדם פעולות שאינו מרצון השם ·
והדעת השנית דעת כת אל אשעריה בעבור שלא ניחה להם עמיד
כנגד המורגש נכנסו בענין שלא יושג בדעת ולא יושכל בו דבר אמתי ·
וזהו שהם מאמינים בחדוש אלו המקרים לפי דעת אל גהמיה אלא
נבדלו מהם בענין אחד ששמו ביכולת הנבראת לאדם קצת התלות
בפועל וזהו הנקרא ריוח לפי דבריהם ויחסו המעשה אל השם בעשיה
ואל האדם יתמוהו בריוח · ואמ׳ החכם ולא זה יהבן שיתבונן בדעת
ולא זה על דבריהם ומענה הריוח לפי דעתם הוא הרשות ולזה אמ׳
החכם ר׳ משה שדבריהם סותרים קצתם את קצתם מפני שאומרי׳
שאין לאדם פועל כלל אבל יש לו הקניה · וזה ההבדל הוא על
המעשים המתחלים אמנם על הנולדים השוה עם אל גהמיה מפני שלא
יפול מעשה הנולד כפי רצון העושה כמו שיפול מעשה המתחל דרך משל
שמורה החץ יורה על הכפרן ויפול על המיחד · ואמ׳ החכם רבי יוסף
נ״נ כי מענה הריוח אצלם שחנוי המעשה בחנית היכולת עלה ובזה
נפרד הקמתנו מן העינות שלנו ונראה שהמעשה ממנו לא נפל רק
בעבור חנית היכולת מכלל יש על היכולת הנבראת במעשה קצת התלות
ולא כן העינות כי לא נתנה לנו בהם יכולת · אמנם לפי אמונתם לא
קדמה היכולת מן המעשה אלא בשעת חנוי המעשה הנברא היתה חנית
היכולת הנבראת · ואמ׳ החכם והיכולת לא הידע אלא בהוכן המעשה ·
ואם היה התת מה שקימנו מזה הוא ריוח על דבריהם כי על הריוח
תתלה היכולת ועל היכולת יתלה הריוח וזה מנתין כי זה יתוין את זה
וזה יתוין את זה כי איך אפשר שיפול המעשה כרשות האדם ואינו
פועל שלו שאם הוא נופל כפי רשותו על כל פנים הוא פועל שלו ואם
אינו פועל שלו על כל פנים אינו ברשותו ולכן אמ׳ החכם וזה מנתין ·
וכבר נתבאר בספר המחקר הוא ספר נעימות קיום היכולה על

האדם שאינו יכול מצד היותו חי ולא יכול בעשה אלא הוא ביכולת וכי היא מיקדמת מן המעשה ונשארת אחרי כן וכוללת דבר ובהישו בראיות חוקית ובאר שהאדם היא בן בחירה ובידו היכולת לעשות אי זה דבר שירצה והיא פועל שלם ויאשר בשם עישה לא לפי דעת אשעריה בענין הריות כפי שקדם לנו הבאור אחרי שהמעשים ניפלים כפי חפצו ורצונו ועל כן יתכן בו הצווי והאזהרה והגמול והעונש כי היכולת על הכפרנית היא היכולת על הנאמנות וגם נתבאר שאין הנית המעשה אל׳ האדם עלה בהנית היכולת על האדם עד שיהיה המעשה מתחדש ממנו ית׳ ויכולת האדם במעשה יהיה לה קצת התלות כפי דעת מאמיני הריות בשכבר נתבאר כי היכולת מיקדמת ונשארת ונתבאר כי אי אפשר שיפול מעשה אחד משני יוכלים אמנם נתבאר שהאדם בעל יכולת גמורה והיא בן בחירה · ונשארת הקושיא הגדולה והיא אשר סבבה דעתם לכבול הרחקות גדולות והיא ידיעת השם שכוללת כל הענינים ודעת העתיד להיות ואומרי׳ שידיעתו במה שעתיד להיות כבר חיבתו להוות ושמי כל הדברים מחייבים ונמשכים לפי הידיעה הקודמת ואין אפשר כלל וכן אמרו בפעולות האדם שהם הכרחיים לפי ידיעת השם הקודמת ולא שמותו בן בחירה כלל שאומרי׳ אם יהיה האדם בן בחירה ובידו היכולת לעשות דבר והפכו שהם שני אפשריים והאדם לא ינצל מאחד משניהם ר״ל אם יאמין או לא יאמין הדעה הקודמת כי לא יאמין אם האמין עם היות אפשרות האמינה תחת יכלתו הנה תהיה הידיעה בלתי ידיעה ואם נאמ׳ לא ידע כלל אלא ידיעתו תמשך לפי הוית הדבר הנה יבא שנוי בידיעתו ויבטל היותו יודע לנפשו · אמנם יש לנו לפרק זאת הקושיא ונאמ׳ כי הידיעה שקדמה לאחד משני האפשריים להוות לא הוציאה האפשר מאפשרותו ובאמת שהאדם הוא בן בחירה ובידו היכולת שיאמין או לא יאמין וידיעת השם שקדמה נמשכת לפי הדבר שיהיה מאחד משני האפשריים ואין הדבר שיהיה נמשך לידיעתו והנה אם יהיה רצון האדם שיאמין עם היות היכולת שלא יאמין תהיה הידיעה קודמת שהוא יאמין · ואם יהיה רצון האדם שלא יאמין עם היות היכולת לו שיאמין תהיה הידיעה קודמת שהוא לא יאמין והאפשר יהיה עומד באפשרותו והאדם בן בחירה לעשות אי זה שירצה משני האפשריים ואין הידיעה מחייבתו לאחד משני האפשריים · ואמנם מקום הספק הוא צווי הכפרן הנודע מדרכו כי לא יאמין שצווין יהיה נגדיי לדעתו · וכת האשעריות אומרי׳ כך רצה · ואחרים חייבו לו קוצר ידיעה שלא ידע אי זה יהיה משני האפשריים · ואנחנו נאמ׳ כי ידיעתו ית׳ נמשכת לפי אחד משני האפשריים שיעשה האדם ר״ל ידיעתו שלא יאמין עם היות אפשרות הנאמנות תחת יכולתו וצוויו ית׳ אם היה נגדיי לדעתו יש לנו מקום בהתרת זה הספק בעניני המצוות · ובמצולת זה הספק וזאת הקושיא נכנסו החכם רבי׳ יוסף והחכם ר׳ משה

והשתדלו לצאת ממנה במה שאספר שהחכם רבי' יוסף אמ' שאין ראוי להשיב בזה השיבה יען שנהקים מאימן השכל במופתים חוקים שהשם ית' יודע לנפשו ולא יסכל בשום ענין אי אפש' להתלות בענין ידיעתו ידע או לא ידע מדעת העתיד שהוא אפשר להיות או לא יהיה · והחכם ר' משה אמ' שהשואל איך תהיה ידיעתו בדעת העתיד שאפשר להיות או לא יהיה כאילו שואל ממנו השגת עצמו מפני שדעתו הוא עצמו ואינה ענין נוסף על עצמו והשגת עצמו נעלמת מעין שכלנו · ונראה לי שדעת החכם רבי' יוסף נוטה לדעת רבי' משה באיכות התשובה מפני שלא שתק להשיב תשובה אלא בעבור שלא היה יכול להאר איכות הידיעה אל האפשר להיות או לא יהיה אלא מדרך כלל אומרי' שהוא יודע מה שיהיה טרם היותו מפני שהוא יודע לנפשו ולא תעלם ממנו שום העלומה · ואחרי שחייבו כלל הענינים מצד קדימת הידיעה שידיעתו חייבתם וכל הפעולות מיוחסות לו כפי הכרח דעתם כאשר קדם לנו הבאור יהיו פעולתם ממנו לרצון לבד בלי שיבקש תכלית בעבור שאם יהיה המחדש ממנו בשביל התכלית ויהיו מעשיו נמשכים אחרי החכמה כיון שהוא יכול ואין לו מונע מהמציא הפעל ראוי להמציא הפעל בשביל התכלית וזה יחייב קדמות העולם מפני שאין ראוי להקדים הפעל מן הנפעל בעת אחד וזה הענין נמנע מצד עצמו כי איך אפשר שיהיה הפעל קודם מן הנפעל בעת אחד והפועל קדמון מאין סוף ותכלית והנפעל יש סוף ותכלית למציאותו ואיך ישיערו שתי המציאות בעת אחת על כן סגרו השער שכל פעולות השם נמשכות לרצון לבד בלי שיהיה להם תכלית · ואל זאת הדעת נמשכו קצת מאנשי אומתנו עליהם אמ' הכתו' הוגעתם ה' בדבריכם ואמרתם במה הוגענו באמרכם כל עשה רע טוב בעיני ה' ובהם הוא חפץ וגו' · נראה ממאמ' הנביא שטענתם הנגלית ביחסם פעלות האדם אל השם יתע' קרובה וקלה אל ההמון שאינו מעניש את הרשע וזה כדין אם לא ההיה פעולת האדם מיוחסת לו שאם תהיה פעולת האדם מיוחסת לו איה אלהי המשפט · ר"ל לענוש את הרשע מכלל שפעולות האדם נמשכות לרצון השם והנביא מרוב תקפו להסיר זאת הדעת מההמון השתדל להכיר טענתם במה שאמר כי הנה היום בא בוער כתנור וגו' · וקרבתי אליכם למשפט וא"כ הדבר שאלהי המשפט ה' על כל פנים לא יהיו פעולות האדם נמשכות לרצון השם אלא הם אחרי החכמה וכל דרכיו משפט · ואם נמצא קצת פסוקים בכתו' מורים לכונה זו שאינו עושה פעולותיו במשפט אלא כל אשר יחפוץ יעשה כמו שנ' באשר דבר מלך שלטון · ונפשו אותה ויעש · ומי יאמר לו מה תעשה · אלו המאמרים אינם אלא במה שהוא אחרי הדין והחכמה חלילה ליחס אל השם ית' עול :

פרק פז והדעת החמשית היא דעת האומרת שהשם יתע' לא יפעל פעל רע בשום פנים וא"כ לא יבא ממנו סדר מערכת

וזארת הדעת ר"ל שלילת מעשה הרע ממנו ית' נחלקת לד' דעות · הדעת האחת היא דעת דיצניה אומרי' כי השם יעשה הטוב והשטן יעשה הרע · אם היה רצונם שהשם ית' אינו יכול על עשית הרע ועל כן הסמיכוהו אל השטן זה דבר בטל משום שהשם ית' יכול לנפשו והוא יכול על כל מיני המעשים בין טוב ובין הפכו · ואם הי"ה רצונם מצד פחיתות הרע על כן לא יעשנו ועל כן הסמיכוהו אל השטן זה דבר בטל מפני שאמונתנו באמרנו שהשם ית' לא יעשה הרע דעתנו ג"כ לא ימנע בחוב ואם לא יהיה זה כן לא יהיה השם נאמן בהבטחותיו בגמול הצדיק ובעונש הרשע אחרי שהרע לא יפול ממנו וזהו אהרבת מעשה רע ואם בעבור שלא יפול ממנו עוות שללו מעשה הרע מהשם הנה בהיות רשע וטוב לו והטוב היא בא מהשם ית' הנה זה יורה על עוות כדר מאתו ית' · ומאמ' כה"ה אין רע יורד מלמעלה אם תהית דעתם שאינו יכול על עשית הרע הלכה דעתם כדעת הקודמים ויתחייב להאמן שהש' ית' אינו נאמן בהבטחותיו כי איך יעניש בדבר שאינו יכול בו ויכולת האדם על הטוב ועל הרע בשוה והשם ית' למה לא יהיה יכול על הרע ועל הטוב בשוה · ועוד אם נסמך עשית הרע על השטן שמנו לו ית' שתף בעשית המעשים וזה מה שאי אפשר כי יתחייב הרחקות רבות בעצם האלהות ואמונתנו שהשם ית' לא יעשה הרע דעתנו בהיותנו חמס · אבל לא ימנע בחוב זאת היא דעת אמתית · ובראותנו צדיק ורע לו והרע יבא ממנו ית' והוא אינו אחרי החוב נמצא שהוא חמס וצריך להישיר זה הפעל · והדעת השנית היא דעת כת אלמניאה האומרי' שהאור יעשה הטוב והחשך יעשה הרע ולא הסמיכו כלל מעשה אל השם אמנם האור והחשך הם לפי תנועת הגלגל ובאמצעות אור המאורות תעשה ההויה ובאמצעות החשך שהוא העדר האור יהיה ההפסד הנמשך בטבע החמר לפי אמצעות החם והקר וההויה היא מחלק הטוב וההפסד מחלק הרע כיף דבר כל דבר המתהוה הוא אחרי הכחות הגלגליות ולפי זאת הדעת אומרי' ג"כ שמולד האדם לפי המערכת ישימהו בעל מעלה או בעל חסרון ושהאיש מוכרח על המעשים ההם בהכרח וזהו צדיק ורע לו רשע וטוב לו · ודברי זאת הכת נוטים לדברי מגברה בצד מן הצדדים ומה שהשיבונו עליהם התשובה ההיא נכונה לזאת הדעת בפעולות האדם ואל הנמשכים בזאת הדעת מאנשי אומתינו עליהם אמ' הנביא האומרי' בלבבם לא ייטיב ה' ולא ירע · ומה שמשכם אל זה להתלות כל ענין על ידי האמצעיים היא מה שנראה מטבע המציאות מה שנעשה תחת השמש לפי הכחות הגלגליות זה אמת בדברים הטבעיים אמנם אמינתם לא עברה חוצה מהגלגל ששקריתם נגלית שאין אלו המטיבים והמריעים אמנם הם כגרזן ביד

החצב ושיש להם מנהיג הוציני מהם כמו שנודע במופתים נאמנים חוקים וכל הפעולות ייחסו אליו · ואם נשים ג״כ פעולות האדם היותו בעל מעלה או בעל הסרון נמשכות לזה המין כדי שלא יתחייב לו עוות סדר צדיק ורע לו רשע וטוב לו התחייב לזאת הדעת סתירה והרחקה וכי הצווי והאזהרה יהיו לריק ויהיו הגמול והעונש על גמור ועוד שלא יהיה נאמן בהבטחותיו ושאלת התשובה ההיה שאלה בטלה ואם״כ תהיה נתינה התורה להבל וכטול טבע האפשר מה שהורית התורה באמרה פן ימות במלחמה · ועשית מעקה לגגך · וכיוצא בזה המין כי מה שנגזר להיות אי אפשר שלא יהיה וזה מה שאי אפשר ואם הסים טפל לרוכב והמנהיג הוא הרוכב ישאר צדיק ורע לו רשע וטוב לו בלתי מיושר · וזאת היא כהירה גלויה שאם יצוה ויזהיר ולא יתן לו כח לעשותם אלא יעכבהו ואם יסייעהו לא יהיה נגזר עליו העונש לפי הדין · והנה זאת הדעת עומדת כנגד המורגש וכנגד המושכל ג״כ ממה שאנו רואים שיש פעולות מיוחסות אל האדם ומסורות לו לרצונו לעשות מה שירצה וכי הוא בן בחירה לעשות אי זה שירצה כפי שאמרה תורתנו הקדושה ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע · אמנם קצת מאנשי אומתנו המחפתים אחרי זאת הדעת ומתפארים בתחבולות ההבל לאמתה שהם אומרי׳ אמרת שהאדם מולדו לפי המערכת ישימהו בעל מעלה או בעל חסרון ועם כל זה אומרי׳ שפעולותיו מסורות לו לאדם עד שיתישב הצווי והאזהרה והגמול והעונש וזה מה שאי אפשר אלא על כל פנים אם לפי המזל יהיה תלוי במעלה או בפחיתות ובכל אמונות יהיו ג״כ פעולותיו מוכרחות לו בלי ספק · ויבטלו הצווי והאזהרה והגמול והעונש כי מה שנגזר לו לפי המערכת הוא יהיה ופעולותיו ההיינה נמשכות לפי איתן הגזרות וכשרצו להישיר הגמול והעונש לפי הצווי והאזהרת אומרים אם יהיה אותו הצדיק לפי מערכת מולדתו שיקרנו מקרה רע אם ישמור התורה השם ית׳ יצילנו מאותו המקרה הרע והנה יצא מהכרח להכרח ועוד אם ירצה לשמור התורה לא יעלה כי פעולותיו יהיו נמשכות לפי מה שנגזר לו לפי מערכת מולדתו והמשתכל בזאת הדעת ימצאנה שיתחייבו ממנה דברים סותרים אלה את אלה וראוי לנטות מזאת הדעת · ואמנם לפי זאת הדעת יהישר רשע וטוב לו מפני שהוא מונח תחת המקרה אי זה שיקרנו אם מקרה טוב אם מקרה רע ולא יהיה דבר בכונה בא אליו מהשם שהשם אינו רואה אותו לצד התרחקו ממנו כמו שאמ׳ הכתו׳ טהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל · אמנם גמולו יקבלנו לנפשו בעולם הבא וזה עומד כנגד מאמרי הכתו׳ ומשלם לשנאיו · הן צדיק בארץ ישלם · אכן צדיק ורע לו ישאר בלתי מיושר יען שהמאמין בזאת הדעת כונתו אל האיש שיהיה מזלו לרעה אם ייטיב האיש דרכיו השם ית׳ יצילנו מאותו המקרה הרע ואם״כ איך ימצא צדיק ורע לו ·

ולפי דעתם יש להשיב בזה שהם אומרי׳ שהגמול והעונש האמתיים אינם רק בעצם הנפש וענין הנפש הוא העקר והגוף טפל לה ואין בהינה בגמול ועונש שישיג לגוף ולא יקשה זה למה שאמרנו שאם יהיה האדם צדיק השם יצילנו מפגע המול בעבור שבינתנו שהצדיקים שני מינים יש צדיק שהוא לא יעמוד בצדקתו רק בעבור שיש לו טובה בגופו ובאמצעית עשית הצדק ישיג לחיי הנשמה שהם העקר והנה הטובה שהשיגה לו בגופו היא הסבה לו שירש חיי העולם הבא · ויש צדיק שהוא לא יעמוד בצדקתו רק עם איזו הרע שיקרה לו וזהו צדיק ורע לו ואין זה עול כי תכלית התועלת שישיג חיי הנשמה באמצעית הצדק שיעשה והצדק לא יתכן שיאות רק עם אותו הרע שיקרנו וזהו צדיק ורע לו · וזהו עומד כנגד יעדי התורה הטובים אשר יעדה לאיש הצדיק וכי אותו הרע שישיג לצדיק אינו על פי הדין · ויש מזו הכת שטוענים אחרי שעקר הגמול והעונש לענין הנפש והגוף טפל מה שיקרה לגוף מטוב עד רע לא ישוערו ואעפ״ שיצטער הגוף בכל כאב אין חשש כי התכלית לענין הנפש ולזה ימצא צדיק ורע לו רשע וטוב לו ר״ל לענין הגוף מה שאין חשש בכאבו שלפי דעתם הגוף בלתי מושגח · אמנם ההשגחה מחברת בנפש והגמול והעונש בה ישוערו · והדעת השלישית יש מהם מישרים זאת ההנהגה המקולקלת על מה שאספר שהם אומרים שנפש האדם היא המנהגת לגוף האדם ועל ידה תהיה השגחת השם נמשכת ומתפשטת בכל מה שתשגיח היא והנה בני אדם נחלקים לד׳ חלקים · החלק האחד יש מהם שתשגיח נפשו בגופו לבד אמנם לא יהיה משגיח בנפשו כלל וזהו רשע וטוב לו בגופו · והחלק השני מי שיהיה משגיח בענין נפשו ואינו משגיח בגופו וזהו צדיק ורע לו בגופו · והחלק השלישי שיהיה משגיח בעניני נפשו ובעניני גופו וזהו צדיק וטוב לו · והחלק הרביעי שלא יהיה משגיח בעניני גופו ולא בעניני נפשו וזהו רשע ורע לו וטוב ממנו הנפל · וכל אלו הדעות כיבבות לאמונת הקרי שכל הפגעים הרעים באים בלי כונת מכוין · ואמנם דע לך שכל אלו טענות ריקות שבמעט התבוננות ימצאם המשתכל בהם שהן עומדות כנגד המורגש וכנגד המושכל וכנגד הכתו׳ ואח״כ ישאר צדיק ורע לו בלתי מיושר · והדעת הרביעית שאומרים שהדברי׳ לא ייחסו אל הפועל רק בהיות להם קיום · והנגדיים שני מינים · המין האחד שני קיומים כמו החום והקור · והמין השני קיום והעדר כמו הראות והעורון והטוב והרע והנה הטוב היא קיום והרע הוא העדר וההעדר באמת לא ייוחס אל פועל · ואח״כ הרעות כלם העדרים ולא ייחסו אל פועל נמצא שהשם ית׳ אינו עושה חמס בעצם · ולפי זאת האמונה לא נצטרך להישיר מעשיו שכל מעשיו הם טובים אעפ״כ מצד אחד ייחס אותו הרע אל פועל כי בהסיר הקיום ישאר ההעדר והנה הסרת הקיום היא בפעל והיא רע ואח״כ מזה הצד ייוחס הרע אל פועל כ״ש שאנחנו

בארנו בפרק מפרקי זה המאמ׳ שהרע גם היא קיים ואם היא ייחס א
פועל אחרי שהוא קיים כמו הטוב שהוא קיים וייחס אל פועל ולפי זה
הצד והמאמר נצטרך להישיר מעשיו • ויש דעות שכוללים אלו הד׳
דעות בדרך אחת שאומרי׳ כי ענין השטן והחשך הם רמז אל החמר
ורמז האור אל הצורה הבאה מהשם כי הצורה היא אמצעית לפעלת
השם ית׳ והנה הטוב כלו נאצל מן השם על ידי האמצעיים ר״ל הצורות
והר״ע הוא העדר דבק בחמר לעולם כי ההויה מצד הצורה וההפסד
מצד החמר וכל הויה הוא טוב וכל הפסד הוא רע ועל כן ייוחס הטוב
אל השם והרע אל החמר ואחרי שהרע אינו מפעל השם לא נצטרך
לישר פעל הרע ואין לנו חשש בפגעי החמר העצמיים לו וקורותיו
הנמשכים לצד טבעו באשר היא חמר ואליו תסובב חטאתו להתלונן על
השם ית׳ והחכם הנחכם הרחיב לשונו בזה באמרו אם עשק ריש
וגזל משפט וצדק תראה במדינה • באמרו עשק וגזל רמז לצד המינים
הנמצאים בגוף האדם אין להמיה על החפץ איך רצה ועשה זה הענין
נאצל ממנו ית׳ רק מהאמצעיים לצד עכירות החמר • ואמנם מן הצד
אשר אמרנו כי בהסיר הקנין יבא ההעדר ויתיחס אל השם שהוא מסיר
הקנין צריך לישר אותו הפעל הרע כ״ש בהאמיננו שהרע היא קיים
והקיום צריך לפועל ולא יהיה מפעל החמר רק יתיחס אל השם ית׳
וכתו׳ וגם הוא חכם ויבא רע :

פרק פ״ח והדעת הששית בהשגחה היא דעת האומרים שפעולות השם ית׳ נמשכות אחרי הדין ואין עוות במעשיו אלא כלם

נמשכות אחרי החוב ומדרך כלל אמרו אין מיתה בלי חטא ולא
יסורין בלי עון • והנמשכים אחרי זאת הדעת נחלקו לשתי דעות •
החלק האחד פשטו ההשגחה בכל הנמצא באישיו • והחלק הב׳ קצרו
ההשגחה במין מיוחד באישיו • אמנם האומרים שהשגחת השם בכל
נמצאי מטה באישיו היא כת עבדיאי • ואומרי׳ שפעולות השם
נמשכות אחרי הדין ואין עוות במעשיו • ויש להקשות עליהם מרעות
יבאו לצדיקים ומטיבות יביאו לרעים וכאב הטפים והבהמות שלא קדם
להם חטא • אמנם על הטובות שיבואו לצדיקים ומטיבות שישגו לרשעים
יש לומ׳ שהדעת תסבל בהם כי אע״פ שנראה זה הצדיק ישר במעשיו
אי אפשר שלא יש לו שום עול או אע״פ שהוא ישר ככל באמונה ועל
כן נענש וחלו עליו הרעות וכן נמי הרשע שחלו עליו הטובות אי אפשר
שלא נמצא בו דבר טוב ולפי אותו הפעל ישלם טובה • אמנם אם
ימצא צדיק ואין עול בידיו וישלם רעה ורשע גמור וישלם טובה אנחנו
עתידים לבאר הענין בזה הסדר לפי זאת הדעת בכל חקיו והדעות
שנשמעו בו בדעת השנית להישיר זה הפעל במין האדם עם כל זה
ימצא בלתי מיושר • אמנם על הטף והבהמה שאין להם פעולה בדעת

ולא ישלמו לפי פעולותיהם א״כ למה הותרה שחיטת הבהמה ולא קדם להם חטא שיהיה זה על צד החוב · אכן זאת הכת הוציאו זה הכאב לצד החיוב שאומרי׳ כי הנפש ההוטאת מן האדם תכנס בבהמה ועל כן נגזרה בהם השחיטה · וכבר החכם רבי׳ יוסף נ״נ השיב בזאת הכונה שתי השיבות נוצחות · ההשיבה האחת כי על כל פנים צריך לדעת הנענש על מה הוא נענש · וכיון שהבהמה אינה מכרת על מה היא נענשת לשוא בא לה הכאב · והשנית שבריאת הבהמה קודמת מבריאת האדם ואי זה עת הטאת נפש אדם עד שנכנסה בבחמה · ואני אומ׳ שנפש האדם נבדלת מנפש הבהמה ושתיהם בשם לבד וחמר הבהמה לא יאות לנפש האדם כי לא ההנה הנפש לאי זה חמר שיזדמן רק לחמר מעיין וזולתי שלא יהיה בדרך גם ממעשי הנפלאות · ויש כת אחרת שאומרי׳ שאם נגזרה לבהמה שחיטה ולטף כאב אין זה עוות ורשע מפני שאין לטף או לבהמה כאב וזאת דעת משובשת כי הכאב שישיג לחי אינו רק מצד נפש המרגשת · ונפש המרגשת שוה לקטן ולגדול ולבהמה ועל כל פנים ישיגם הכאב וצריך להישיר זה הפעל וימצא בלתי מיושר · והכת השנית מאנשי אומתנו המקצרים השגחתו ית׳ באישי מין האדם לבד ואומרי׳ שהשגחת השם ית׳ באישי מין האדם לבד ועל החי האלם השגחה מינית ואינה השגחה אישית · ואם הידיעה פשוטה בכל הנמצא לא כן ההשגחה כי מן הנמנע הוא לקצר ידיעתו ית׳ שהסכלות לאי זה דבר שיהיה היא פחיתות וכל הפחיתיות צריך לשלול אותם מהשם ית׳ ולא כן ההשגחה ונתנו בזה עלה ליחד ההשגחה האישית במין האדם מזולת החי האלם · ואמרו שהשגחה האישית נחלקת מהשגחה המינית שהשגחת המינית היא לכל אישי אותו המין בשוה · אמנם ההשגחה האישית יש יתרון בהשגחת איש מאיש לפי שהיא נמשכת לפי בחינת פעלות איש מאיש על צד הגמול והעונש כי כמו שיגמול טוב לצדיק כן יענוש לרשע כי כן העיד עליו הכתו׳ הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט והאומ׳ שהשם ית׳ וותרן הוא יתותרון מעוהי · ר״ל שמותר עונש הרשעים אלא מאריך אפו · והעלה שיחדה מין האדם היות ההשגחה במין האדם באישיו היא בעבור שנתיחד מין האדם במעלת השכל ומציאות השכל במין האדם היא סבה למציאות ההשגחה באישיו והיא אשר שערה פעלות האדם על צד הגמול והעונש בעבור שהן נופלות מבעל שכל · אמנם שאר ב״ח שאין להם שכל מה ששפע להם מהשגחה המינית אינה לפי פעולותיהם על צד הגמול והעונש אלא לפי שגזרה החכמה לקיום המין לבד לכך נעזבו אישיהם והותרה שחיטתם · אמנם מין האדם כיון שנתיחד בהשגחה האישית מצד שכלו תהיה עדפנות ההשגחה לאיש מאיש כפי מעלת שכלו ותהיה השגחת השם באישי מין האדם לפי הדין על צד הגמול והעונש בעבור שהאדם בן בחירה לעשית הטיב

והפכו ופעולותיו מסורות לו ובידו היכולת לעשות אי זה דבר שירצה כמו שאמרה התורה ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע · וזאת הדעת השנית היא דעת ר' משה אשר נמשכה דעתי לפי דעת ארסטו לבד במין האדם נבדלת דעתי מדעת ארסטו שארסטו אמ' שהשגחת השם בעולם השפל במינים לא באישים מפני שהאישים הוים ונפסדים והשגחת השם לא תמשך בדבר ההוה והנפסד מפני שלא יבא שנוי בעצם השם כי אם השגחתו מחברת בדבר תמידי ובעבור שהמינים תמידיים על כן תהיה ההשגחה נמשכת בהם ולא בן האישים וזה סעיף מסעיפי אמונת הקדמות · וכבר קדמה התשובה על כלל שרשי ארסטו ואומ' זה החכם הנה מין האדם יש בו דבר תמידי והוא השכל האלהי השופע באישי מין האדם שהוא הי חיים תמידיים ועל כן תהיה ההשגחה באישי מין האדם מצד שכלו ואומר זה החכם לפי קנין השכל בדברים השכליים תהיה מעלת ההשגחה לאיש מאיש וכפי העדר ההשגה תהיה הרחקת ההשגחה כי לפי שכלו יהולל איש ולפי זה האופן אדם שלא השיג ולא יצא שכלו לפעל היא כמו החיים שאינם מדברים ומותר להרגם כמו שהותרה שחיטת בח שאינם מדברים שנשארו לבד בהשגחה המינית כמו החי האלם אך במין האדם הוא על צד הדין כמו שבאר חבקוק עה שדמה מין האדם הרשעים כמו החי האלם הפחות באמרו ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא מושל בו · ואחרי כן הודיע שהוא אחרי הדין כמו שאמ' ה' למשפט שמתו וצור להוכיח יסדתו ולא כן על החי האלם בעבור שמין האדם מצד שכלו שערה ההשגחה פעולותיו על צד הגמול והעונש שפעולותיהם על צד הבחירה מצד השכל שאינו כן לבח מצד שאין להם שכל · והנה אין לזה לא לאות ולא שכחה ועזיבה מצד פחיתיתם על העדר הסדר מהם עד שניחס מדה פחותה לשם ית' חלילה מפני שההשגחה נמשכת הכרחית לצד סבותיה ר"ל מה שהוא בעל שכל שהשגחת הנבדל תהיה בנבדל ולא כן על בח שאין להם חלק נבדל ומצד חברת החלק הנבדל בחמר תהיה ההשגחה נמשכת בחמר על צד המופת מאריכות ימים ובריאות גוף ושלוה לצד התענוג הגופניי · ותהיה ההשגחה נמשכת ביחסים תיצינים ממנו מהנינת בנים כבתו' ועשה חסד לאלפים · לא ראיתי צדיק נעזב וזרעו · ועשר ונכסים ומקנה · וכמעט קט תהיה ההשגחה ביחסים רחוקים ממנו כנרמז וצדיק יסוד עולם · ואמנם על הרשע יצפן לבניו אונו · אך בח שאינם מדברים אי אפשר היות ההשגחה אישית מצד העדר החלק הנבדל מהם שהוא תמידי ויש יחס בין המשגיח ובין המושגח מצד השגתו וגכ מצד העדר זה החלק ממנו אין לו פעולה בדעת עד שישוער בהם הגמול והעונש על צד הדין וכמו שלא ישוערו פעולותיהם על צד הדין כך אם יכאיבם זולתם לא יבוקש להם דין ואם כן איננו עושה חמס אם התיר שחיטתם כי תכלית בריאת בה איננה רק

לתועלת חי המדבר לעשות בהם כרצונו ומאמ' הכתו' לעד וירדו בדגת הים ובעוף השמים · ועם כל זה ההשגחה בהם מינית כי המינים והמינים ישיגם השכל ולפיכך לא נעזבו אישיהם עזיבה גמורה אלא ההשגחה המינית פשוטה באישים שאין הין לשכל מי נמצא רק האישים ואינה נמשכת כפי פעולותיהם כמו שנתבאר אמנם ההשגחה תמשך בהם על הדרך הכר · אבל האדם שהוא בעל שכל תחלת הייתו על הדרך הכר ואחריתו על צד הגמול והעונש לפי פעולותיו · אמנם לפי דעת הל' אשר פשטו הידיעה בכל הנמצא וקצרו ההשגחה אי אפשר שאנחנו אם אמרנו שהידיעה כוללת יותר מן ההשגחה אמרנוהו מפני שהידיעה תהלת בנעדר ובנמצא אמנם ההשגחה תפול בנמצא · ומאמ' חכמינו ע"ה שמתנאי ההרגש הכרת המומים והמניעות ומציאות המורגש ואי אפשר שימצא המורגש ואנחנו לא נרגיש · ואי אפשר עם היות הדבר נמצא והידיעה מתפשטת בו בלתי שתתפשט בו ההשגחה כי אם נפשט הידיעה בכל הנמצא מפני שקיצור הידיעה הוא הסרון בחקו ית' אי אפשר לקצר ההשגחה גם כן מפני שקיצור ההשגחה עם התפשטות הידיעה לא ניחה לפלוסו' פן יתחייבו לו ית' לאות או שכחה ועזיבה יסלקו הידיעה · ואנחנו אם משער הנמנע לקצר הידיעה יהאמנו בהתפשטותה ג"כ משער הנמנע יהיה אצלנו בהאמיננו התפשטות הידיעה לקצר ההשגחה פן יתחייבו ית' ההסרונות אשר העמיסו הפלוסו' · והנה מפני קוצר דעתנו מהשיג זאת המציאות היתה ישרה ההנהגה נמשך אחרי דעת הפלוסו' לשלול הידיעה בשלילת ההשגחה או לשלול ההשגחה עם השארות הידיעה להתחייב על השם ית' אלו ההסרונות חלילה לו · ואי אפש' שנאמ' שמצד הנמנע היא לפשט ההשגחה בכל הנמצא כיצד הנמנע שיתחייב על ההשגחה יתחייב גם על הידיעה ואם פשטנו הידיעה בכל הנמצא ובטלנו כלל המניעות שהביאו הפלוסו' לקצר הידיעה במופתים הוא הדין ג"כ בהשגחה ואם נראה שהידיעה קודם היות הדבר ואחר היות הדבר ואחר היות הדבר לא השתנה וההשגחה לא כן בעבור שהיא מחוברת בדבר הנמצא ועל כן משתדל ליחכם בדבר תמידי כפי דין ארסטו כבר אנחנו כלקנו זאת הדעת בשער תחרגש כל שכן אנחנו המאמינים שכל הנמצא זולתי ית' נמצא מהעדר הגמור אי אפשר לקצר ההשגחה לבד בענין המתמיד ואם יתקיים שאינו משער הנמנע התפשטות ההשגחה בכל הנמצא כפי כונת זה החכם שמקצר ההשגחה כנראה שאין קצור ההשגחה רק מצד מהות הפחיתות שחייבו הפלוסו' אם מפני לאות אם מפני שהוא יכול ולא ירצה לסדרם מצד פחיתותם וזה מה שאי אפשר · ואי אפש' שנאמ' יחוד ההשגחה במין האדם מצד השכל עד שיהיה השגחת הנבדל בנבדל כי היא פירט ההשגחה לשכל מחברת החמר וכבר בארנו בטענות ארסטו לכלול גם הדברים החמריים בידיעתו והוא הדין בהשגחתו · ואין מפני חשיבות ומעלת קצת דברים

ירצה להשגיח בהם ולקצתם מצד פחיתותם לא ישגיח בהם זה מצד
ההמון וכן לא יאות · ואחר שגדרון השכל אין הכרח לקצר ההשגחה
אלא אדרבה במציאותנו לירם כלל השלמיות אל השם נפשט ההשגחה
בכל הנמצא בין החי האלם בין החי המדבר ענעיני. ג״כ מן הכתו׳
באמרו טוב ה׳ לכל ורחמיו על כל מעשיו · ואם ישען טעי כי ההשגחה
בהם מינית בידוע כי אין הוין לשכל מיי נמצא רק האישים והנה הצער
אשר בבה״ח שהדעת מונעת אותו הסכימה גם התורה באמרה לא תחרש
בשור ובחמור יחדו · וכן על מה הכית את אתונך · וכן לא ההבם
שיר בדישו · כי יקרא קן צפור · וכן אותו ואת בנו · וג״כ בענין נינוה
מה שאמ׳ ובהמה רבה · ענין כל אלו יורו לענין רחמים אישיים · ואם
יאמ׳ שכל אלו כדי להנהיג האדם במדת הרחמנות להרחיק מן האכזריות
מדה יעשה במאמ׳ לכלב תשליכון אותו · ואמרו השם לא יקפח שכר
כל בריה וזה יהיה להשגחה אישית וכן בענין עונש אישי ומיד כל חיה
אדרשנו · ושאר המיעד והנרבע · ועוד שאם היה רצון הכתו׳ ללמד מין
האדם במדת הרחמנות להרחיק מן האכזריות מה יעשה במאמ׳ על מה
הכית את אתונך האפשר זה כדי ללמדו במדת הרחמנות · והיא עצמו
אמ׳ בחלק שלישי אמר הכתו׳ לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד
להשמר ולהרחיק לשחוט הבן לעיני האם כי צער בה״ח לזה גדול מאד
אין הפרש בין צער האדם עליו וצער שאר בה״ח כי אהבת האם ורחמיה
על הולד אינו נמשך אחר השכל רק אחר פועל הדמיון הנמצא ברוב
בה״ח כמציאותו באדם · ואמ׳ עוד אלו הצערים הנפשיים הכה התורה
עליהם בבהמות ובעופות כ״ש בבני אדם וזה המאמ׳ יכריע למאמ׳ מסכת
ברכות שאמרו האומ׳ על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו · וכן האומ׳
אתה חסת על קן צפור חוס ורחם עלינו · אתה חסת על אותו ואת
בנו חוס ורחם עלינו משתקין אותו · מפני שעושה מצות השם מדות
והן אינן אלא גזרות · וגם זה לא יזיק לנו לשלול ההשגחה הפרטית
מהם · אמנם היותם גזרות כבר ידעת שהרע לא יצא מריעו שכבר קדם
לנו הבאור בדעת השלישית שהרע לא יתיפה משום גזרת מלך · וכן
מה שאמרו מה איכפת לו להקב״ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי
שהוא שוחט מן העורף הוי אומ׳ לא נתנו המצות לו לא לצרוף בהם
את הבריות וזה המאמ׳ מה שלא ניחה לזה החכם עד שביאר לשמו
שכיון המיתה הקלה מצד ההיכה · ואל השיחט בהליף מה שהתגירת
התורה אמ׳ דם יחשב לאיש ההוא דם שפך · ואם יעשהו לאופן ציוו
לא יהיה שופך דם ולהתיחס זה אליו מצד היותו אדון ומלך לא יצא זה
הפעל מהותו חמס ודין שיהיה זה הענין לצד ענין אחר כמו שיתבא׳ ·
שהרי אם התורה חששה בשחיטת הולד מפני צער העקר בשחיטת
עצמו אינו דין לחשוש על זה הכאב · ואם לפי דעתו שפעולות השם
נמשכות אחרי הדין והנה על כל בעל חי שלא קדם לו חטא וצורה

בשחיטתו • והנה מפני מעוט דעתנו מהשכיל צד החכמה ששער אלו הפעולות בלתי התחייב לו ית' צד חמס מצד הסכימם שאין מיתה בלי חטא ולא יסורין בלי עון עם התפשטות ההשגחה נמשך אחר דעת עבדיאי הסכלה • או לקצר ההשגחה לעמוד כנגד הכתו' וכנגד השכל להנצל מפשטי הכתובים בהתבולות ההכל לאמר שהם להנהיג את האדם במדות זה מה שאי אפשר אמנם בחי המדבר אשר יחד ההשגחה באישיו לבד אי אפשר היות הנהגתו על פי החוב כי הנה מין האדם עצמו שנולד בעל מום ולא קדם לו חטא ואומ' שזה מצד עבירות החמר וזה עומד כנגד מאמ' הכת' או מי ישום אלם • ומה יעשה בכאב הרצוני המשיג לטף שלא קדם לו חטא האין זה על צד החכמה • והנה מצאנו צדיק ורע לו רשע וטוב לו • וזה אינו על פי הדין אעפ"י שמכחיש המורגש ואומ' כי זה הצדיק שנראה צדיק אין תוכו כברו ואי אפשר שלא קדם לו עון ועל כן חל עליו אותו הרע או שהוא שלם במעשיו בין בני אדם אמנם סכל באמונה ועל כן חלו עליו הרעות כמו שאמר באיוב • וג"כ על הרשע אי אפש' שלא קדם לו שום זכות ועל כן חל עליו הטוב ההוא כמו שהועד אביה בן ירבעם • ואם מן הטענות הנמשכות לפי המורגש מן האיש שהוא שלם באמונה ובמעשה וחלו בו צרות ורעות נלחץ ונעתק לכונה אחרת ואומר שאין הרעות שחלו בו בגופו לפי הדין מצד שקדמו לו מעשים רעים או שסכל באמונה אמנם הרעות חלו לו בגופו מצד פגע מקרים הגופניים הנמשכים לטבע החמר מאש הוא חמרר מה שאין חשש בו • אמנם התכלית להשועת החלק הנשאר אחרי האדם והנה אומ' אין מכה בלי חטא ולא יסורין בלי עון ובמדה שמודד האדם בה מודדין בו • ועוד חוזר ממנו ומניחם לצד המקרה לא בכונת מכוון וזה עומד כנגד הכתו' ומבטל דברי תורה לגמרי ומשים יעדי התורה הטובים מפעולת ההכל • אמנם על הטובות שחלו לרשע שלא קדם לו מעשה טוב אומ' שהם על צד העונש והם חלוקות לו כדי שלא להקיצו לשוב מדרכו הרעה להוסיף פשע לפשעו כדי להרבות ענשו • והנה זה לפי דבריו אינו לפי הדין שאם יסייענו במעשה הרע כדי להרבות ענשו הוא לצד חכמה • וכמו שאמ' כן בזה המקום שמטיב לרשע כדי להרבות ענשו למה לא יהיה הרע שיקרה לצדיק לצד חכמה כדי להטיב לו • וכשלא ניחה לו זאת הכונה דלג במחשבה אחרת ואמ' כי אין לבחן התענוגים הרגעיים אשר ישיגו לרשע כי רננת רשע מקרוב ושמחת חנף עדי רגע • אמנם אחרית רשעים תראה והוא הכרת נפשו • וזה ג"כ מורה שיעדי התורה הרעים לתוהו והכל נחשבו ואין עונש לרשע בזה העולם • ואחרי בחינה האמתית יש לומר שהתענוגים הגופניים לרשע הם על צד העונש כמו שהעיד הכתו' בפרוח רשעי' כמו עשב • אך בחלקות תשית למו • ומהם לוקחים ענשם בזה העולם כמו שאמ' אל פניו ישלם לו • הן צדיק בארץ ישלם אף כי רשע וחוטא • ומהם בכריתת נפשם

כמו שהעיד הכתו׳ באמרו הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו חיל · כי אין חרצבות למותם · עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם · ואמ׳ גם נבנו עושי רשעה וגו׳ · ואמ׳ כי הנה היום בא בוער כתנור · כן יהיו יסורי הצדיקים על צד ההכנה כדי להטיב להם כמו שאמ׳ והיו לי אמר ה׳ ליום אשר אני עושה סגולה וגו׳ כאשר יתבאר · וזה המין מן הנסיונות כמו שהעידה התורה באמרה והאלהים נסה את אברהם שאין ממציאו שידע מה שלא ידע · וכן ויענך וירעיבך ויאכילך את המן · ואמ׳ לנסותך לדעת התשמור מצותיו אם לא · ואמר לנסותך להטיבך באחריתך · ובשלא יכיל כביל אלו המאמרים המורים בוא לאדם כאב אינו על צד הדין רק היותו נמשך אחרי החכמה השתדל להוציא אלו המאמרים ממשמעם שלא יורו על צד בא לאדם כאב כדי להטיב לו ולא עלה בידו · ואין לנו השש לבאר היאך ומוציאם ממשמעם והנה איוב יוכיח שהועד שהיה איש תם וישר והלו בו יסורים שהם יסורי אהבה וכל המשתדל להוציא משמע יסוריו לצד הדין לא ישלם לו כאשר יתבאר · והנה אם פעולותיו שלשם ית׳ הישרים לצד סבה קודמת ומשכם לצד החוב אחרי הדין ולא הישרים לצד סבה אחרונה היותם נמשכות לצד החכמה והוא הדין לקצת פעולותיו · ועתה אודיעה נא מה אשר הביאם אל זה הכשלון בראותם אדם אחד נוסר ביסורים והוא תמים דרך ולא ראה טובה כל ימי חייו ואחר כך ימות כבד דעת הכל הורה ששברו לעולם הבא מפני שאין עת שלישי בין עת היסורים ובין עת הגמול שאם לא כן הדבר נמצא שזה האיש נחמס והלילה ליחס חמס אל השם והוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשב · בעבור שמאמין שאין גמול העולם רק תענוג נפשיי ומי שהצליח שכלו ויצא לפעל הוא יירש חיי העולם הבא ואיננו דבר שינתן בשביל יסורי הגוף כי אין יחס בין קנין השכל ובין יסורי הגוף ואין גמול העולם הבא בעבור מעשי׳ הטובים ולא גמול הרע בעבור מעשים הרעים אמנם הם כמישרים ומסקלים הדרך לצאת שכלו לפעל שירש חיי העולם הבא · אמנם המעשים הרעים לא יישירוהו אבל אם יהיה עושה מעשים טובים ולא יצליח שכלו לצאת לידי פעל לא יירש חיי העולם הבא · ולפי זה הדבר אמ׳ שהם לקנות מדות טובות או אמונות אמתיות ולהתרחק ממדות מגונות שהם מעורי השכל ואם יצליח שכלו ויצא לידי פעל יירש חיי העולם הבא ואם לאו ישאר בקנין המדות ואפי׳ שמר כל התורה כלו לא תועיל לו שום דבר · וישארו מצוות התורה על דרך הפקר · וכשמצא מצות התורה ולא היה יכול לתתם בלי תכלית לצד גמול אחרון החבל ונתן סבה ואמ׳ שאין כונת השם שבשמירת המצות יהיה לו שכר אלא הם כמכינים לו לצאת שכלו לפעל אבל אם לא יצא שכלו לפעל לא תועיל לו שמירת המצות · והפך זה אדם שיצא שכלו לפעל ואפילו לא שמר מצות התורה יירש חיי העולם הבא כי אין העולם הבא דבר

נתלה אחרי הרצון ועומד כנגד יעדן התורה כלם בעשה ולא תעשה
שהתורה העידה כמו שישגיח על הטוב לתת לו זכותו כן ישגיח על
הרשע לתת לו גמולו הרע מה שפשטי התורה מלאים וחותם הכל ויצונו
ה' אלהינו לעשות את כל החקים האלה · והיה אם לא תשמר · ובשביל
זאת המבוכה בעבור היות מצות התורה לשוא היו דור מלאכי טוענים
שוא עבד אלהים והוכיחם השם על ידי מלאכי באמרו חזקו עלי דבריכם
ואמרתם במה נדברנו עליך אמרתם שוא עבד אלהים ומה בצע כי
שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדרנית · באמרו שוא עבד אלהים הוא
מצות עשה · ובאמרו וכי שמרנו משמרתו היא מצות לא תעשה ·
ואמרו וכי הלכנו קדרנית היא דרך השפלות ומדות הטובות · שאם יהיה
שכר כל אלו שיצא שכלו לפעל אם לא יצא מידו היתה זאת לו שיצא
או לא יצא והיה השוא בשמירת המצות מתחייב לו מעצמו ומה טעם
התרעומת על זה השוא שהיה לו מידו צא ודע שאין הכונה כמו שאמ'
בשכר המצות הלא תראה התלוננם באמרם ועתה אנחנו מאשרים זדים
גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו · ר"ל שאם לא ישלם
לעושה הרעה ברעתו גם לא יגמול טוב לצדיק · ואם היה עונש הרשע
על בלתי צאת שכלו לפעל הנה אתו תלין משוגתו בהכרח ומה טעם
התלונה צא ודע שהעונש ענין אחר והוא מה שהגיע להם הפכו צד
השלוה והמלטם מכל פגע רע ואם כן הדבר אין להאמין שתהיה תכלית
מצות התורה על צד השוא וכפי העליה שנתנו למצות התורה יצאו
בתורת השוא וזה מה שאי אפשר הלא תראה מהצד שחייבו השוא
במצות מהתגברות הטענות הנגלות נשאים ונתנים בענין באמרו אז נדברו
יראי ה' עד שהודיע להם אלו ההבטחות האחרונות להוציא המצות
מהיותם בתורת השוא כאמרו בהפלאת המאמר והיו לי אמר ה' ליום
אשר אני עושה סגלה וחמלתי עליכם כאשר יחמול איש את בנו העובד
אותו · ואמ' ושבתם וראיתם וגו' שכל זה הגמול נתלה בעולם העתיד
מליחס שום עול אל השם ית' ות' מכל חסרון :

פרק פט והדעת השביעית היא דעת תורתנו הקדושה אשר
היא נמשכת אחרי האמת המורה שכל פעולות השם נמשכות
אחרי החכמה מה שאין ליחס לו עול וחמס כמו שיתאמת מדין השכל
ומדין התורה ותהלה מה שצריך להאמין שהשם ית' ידע בכל ידוע ולא
יסכל בשום ענין כי הסכלות באו זה ענין שיהיה היא פחיתות ואנחנו
רוצים לשלול ממנו החסרונות ולחייב לו האמתיות והנהו יודע ולא יסכל
בשום ענין כיון שהוא יודע לעצמו ואם דעתו היא עצמו הנה לא יצא
מכח אל פעל שידע מה שלא ידע ואם כן דעתו תתלה בהעדר הדבר
כידיעתו אחר היותו ולא יצא מכח אל פעל שישתנה וכמו שאין תכלית
למציאותו כן אין תכלית לידיעתו שהיא עצמו והנה ידיעתו הקיף במה

שאין תכלית לו ובהשיגו דברים רבים לא יהיה רבוי בעצמו כמו שנתבאר
זה במקומו ומה שהרחיקו הפילוסופים לשימם עליו ית' באמרם ידע זה ולא
ידע זה מפני רוע סדר ההנהגה פן יתחייבו לו ית' מדות פחותות ואמרו
איכה ידע אל ויש דעה בעליון הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו
חיל · והגבילו השגחתו ית' במה שידע לבד עד ששללו ממנו הידיעה
מהם על צד עלוי ורוממות ובארו שאם ישיגם יתחייבו לו ית' הכרעות
כבר אנחנו הרחבנו המאמר בכל אותם הטענות הקודמות בדעת ארסטו
והראנו כי לא יתחייב לו ית' שום חסרון בהשיגו אותם הדברים ששללו
ידיעתו מהם · ואם ניישר סדר ההנהגה על היושר הנה אין הכרח
מלשום ידיעתו ית' בכל הנמצא כמו שיתבאר ואמ' הממנו יפלא כל
דבר · וספרי הנבואה העידו בזה באמרם החקר אלוה תמצא ואמ' אל
תרבו תדברו גבוהה גבוהה יצא עתק מפיכם כי אל דעות ה' · ידעתי כי
כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה · ואחרי האמנתנו שהוא ית' ידע בכל
ידוע כמו שהעידו בזאת האמונה גם ספרי הנבואה יש להאמין שהוא
ית' משגיח ומסדר עניני העולם בכללו לא לפי דעת הקודמת אשר פשט
הידיעה בכל הנמצא וקצר ההשגחה במין האדם על אשר שער כי
פעולותיו ית' נמשכות אחרי הדין ולא עלה בידו כי נמצאו בזה המין
מבוכות רבות מה שלא יכול לצאת מהן לישרם על פי הדין והנה
בהתפשטות הידיעה עם קוצר ההשגחה יתחייבו מדות פחותות לשם ית'
מכל החסרון שחייבום הפלוסופים וכמו שהפלוסו' בשללם הידיעה
ממקצת ענינים העריכו לתת כבוד כל זה שלא יגע לשם ית' חסרון כן
השתדל זה לתת הכבוד בהתייחד מין האדם בהשגחה מצד שכלו
לצד עלוי ורוממות השם אמנם שאר המינים לצד פחיתותם לא ישגיח
בהם ואנחנו בארנו בפרק הקודם הרחקת זאת הדעת וחייבנו מחקירת
השכל היות ההשגחה פשטת בכל הנמצא והנה ספרי הנבואה העידו
בזה באמרם עיני כל אליך ישברו · פותח את ידיך · נותן לבהמה
לחמה לבני עורב אשר יקראו · צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה
אדם ובהמה תושיע ה' · והנה מצד פחיתותם לא ימנע מלהשגיח בהם
ובכל מקום שמזכיר רוממותו מזכיר שהשגחתו משגת בשפלי שפלים ולא
יעכב שכנם למטה מלהשגיח בהם כאמרו כי רם ה' ושפל יראה · כי
כה אמר רם ונשא שוכן עד · ואמ' משה כי ה' אלהיכם הוא אלהי
האלהים ואדני האדנים · ואמ' עשה משפט גר יתום ואלמנה · ואמר
המשורר סלו לרוכב בערבות · ואמ' אבי יתומים ודיין אלמנות · ואחרי
שהאמננו שלא יעלם ממנו שום העלומה והשגחתו פשטת בכל הנמצא
כמו שהורו מופתי השכל וסייעונו דברי הנביאים צריך להאמין שהשגחתו
נמשכת אחרי החכמה כי לפי זאת האמונה תבין היות ההשגחה בכל
הנמצא ולא ימצא לה כיתר בכללה ובזאת האמונה השכל מעיד היות
פעולות השם נמשכות אחרי ההכמה אחרי שהוא ידע מה שטוב ואי

אפשר היות מעשיו בלתי תכלית מכוונות מפני שיצא המעשה להיותו שוא והשוא הוא רע ולא יתכן השוא ממנו ית׳ כיון שהוא יודע לנפשו וחוב שתהיה לפעולותיו תכלית מכונת וכן העיד הכתו׳ וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד · ואנחנו נסכל אופני החכמה איך יהיו מעשיו נמשכים לצד החכמה ונאמ׳ החקר אלוה תמצא · ונאמ׳ מי יתן אלוה דבר ויגד לך תעלומות חכמה · ואם כן אין פעולותיו נמשכות לרצון לבד · וענינים התוריים גם הם לצד החכמה כמו שיתפרש באמרו ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה · ואם לא יש למצות תכלית מכונת אחרי החכמה אלא הן גזירות היך יאמרו האומות רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה · ואם כן נודע אחרי האמת בין מציאות העולם בכללו בין הנהגתו ונתינת התורה כל זה נמשך אחרי החכמה · ולא יכריח לנו מאמ׳ בת אשעריה להסמיך פעולות השם אחרי הרצון לבד · מפני שאומ׳ אם יהיו מעשיו נמשכים אחרי החכמה זה יחייב קדמות העולם מפני שאם יהיה מציאות העולם לצד התכלית מכונת ואין לו ית׳ מונע מהמציא העולם דין שיהיה העולם נמצא עמו תמיד ויתחייב שיהיה העולם קדמון מפני שכבר הכמי האמת למדונו כי מציאות העולם אי אפשר היותו לחפץ לבד מפני שיצא להיותו בתורת השוא והשוא הוא רע והרע לא יפול ממנו אחרי שהוא יודע לנפשו ונמצא שהשם המציא את העולם לצד החכמה ויש למציאות העולם תכלית מכונת ואי אפשר שתהיה מציאות העולם תכליתו לתועלת השם מפני שהשם ית׳ אינו צריך כמו שנתקיים המופת ואם כן יהיה להועלת העולם עצמו ואין זאת התועלת על צד החיוב לו ית׳ כמו שהאמינו בעלי התקון עד שיחייב קדמות העולם רק לצד הכשרות וזאת הכשרות היא מצד היותו טוב כמו שנגורה התיעה בדרך לצד יפיו שיש לו לעשותו ויש לו שלא יעשהו ואינו בדרך חיוב · והלא הכפרנים אע״פ שלא יאמינו בשם ולא יאמינו גמול וענש יעשו מעשים לכשרות לבד והיות העשה עשה הדבר ליופיו ויהיה היופי עלה לעשותו לא יתחייב לעשיתו מפני שצד החיוב גורם לעשית מה שאין תכלית ושיעשהו קודם העת שעשהו וזה מה שאי אפשר אלא אחרי שיעשהו לכשרות לבד יש לו לעשותו ויש לו שלא יעשהו אלא בעת שירצה יעשהו ועל כן המציא השם ית׳ את העולם בעת שרצה ועשהו לכשרות לבד בעת המעוין אחרי חכמתו לא לצרך אליו · ועם ההשלמה אם יהיה יופי העולם עלה למציאותו ובכל עוד שהשם ית׳ יודע לנפשו ומשיג העלה חוב להמצא המעולל אי אפשר היותו קדמון כי זה נמנע מצד עצמו כמו שאמ׳ החכם כי ימחל לדבר ישוב אליו לא אל הכהל עליו · ואם נמצאו בכתו׳ אמרים נראים שפעולותיו נמשכות לרצון לבד באמרו ונפשו אותה ויעש · באשר דבר מלך שלטון · ומי יאמר לו העשה · ככר בארנו שאותו

הרצון במה שהוא אחרי הדין · ואחרי זאת האמונה צריך להאמין
שהאדם בעל יכולת גמורה כמו שזה הדבר מורגש שיש פעולות מיוחסות
אל האדם ונופלות כפי חפצו ורצונו ואין פעולותיו מיוחסות אל השם כמו
שאמ' מפי עליון לא תצא הרעות והטוב א"א הם נתלים ביכולת האדם
והוא בן בחירה לעשות הטוב והפכו הפך דעת אשעריה אין להרב
בזה · ותורתנו העידה בזה באמרה ראה נתתי לפניך היום את החיים
ואת הטוב ואת המות ואת הרע · ואמ' מפי עליון לא תצא הרעות
והטוב · ר"ל פעולותיו של אדם הטובות והרעות אינו בכונה מהשם
רק מצד האדם עצמו וכבר אמ' מי זה אמר ותהי ה' לא צוה · ר"ל
פעולות הטובות והרעות שעושה האדם לא צוה השם בהם על כן אמ'
מה יתאונן אדם חי גבר וגו' · ר"ל אין לו להתלונן על זולתו במה שעושה
כי היא הגורם על עצמו ואליו הסבב חטאתו ובידו היתה זאת לו על
כן אמ' נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה' · ולפי זאת האמונה צריך
להאמין בטבע האפשר לא לפי דעת אשעריה שמשימים כל הדברים
או מחויבים או נמנעים ומבטל טבע האפשר כאשר נתבאר בטול דעתם
ובעבור שבטלו טבע האפשר על כן לא הודו שהאדם בן בחירה ולא
הניחו לו יכולת כלל אלא היו הענינים לרצון השם היותם מחויבים או
נמנעים והעלה אשר הביאתה אותם להאמין בזאת האמונה היא בעבור
שהם אומרים אם השם ית' ידע לנפשי ולא יקבל בשום ענין הגרת
בדבר שקדמה לו הידיעה בו להיות יהיה ואם קדמה לו הידיעה שלא
יהיה לא יהיה אם כן על כל פנים היא מחויב או נמנע שאם יהיה
אפשר יהיה או לא יהיה אם קדמה לו הידיעה שיהיה והיא לא יהיה
עם אפשרותו שלא יהיה או להפך הנה תהיה ידיעתו בלתי ידיעה וזה
אי אפשר ועל כן בטלו האפשר ושמו כלל הענינים מחויבים או נמנעים ·
ואנחנו כבר בארנו זאת הדעת בכל חלקיה במקומה ובטלנו אותה והורינו
ההרחקות והסתירות שיוצאות ממנה והאמננו שידיעתו כוללת כלל הענינים
וידיעתו שקדמה בדבר האפשר לא יוציא האפשר מטבעו וספרי הנבואה
סייענו בזה ר"ל באמונת האפשר כאמרו פן ימות במלחמה · ועשית מעקה
לגגך · וזולתם וצווי הכפרן הנודע מדרכו כי לא יאמין ברתי לתת היות
צווי נגדיי לדעתו אבל היות צווי נגדיי לרצונו השלימו ואמרו כך רצה
ואנחנו נבאר זה הענין אחרי זה בעניני התורה · ואמנם להאמין שהאדם
בעל יכולת גמורה נתבאר בספר המחקר שאינו יכול משים היותו בעל
חי כי היה ראוי להיות כל החיים בשוה ולא יתכן להיות בעשה מפני
כי לא יתכן להיות כספיר חי המתמים להיות יכול אם יהיה בעשה והיה
ראוי להיות כלל האברים בשיון אחד והיה ראוי שלא יוסיף ולא יגרע
משעור התחוש והיותו יכול לעצמו או בעבור שהוא נמצא או בעבור
שהוא חדש היה ראוי להיות כל הנמצאים בשוה בזה הספור שכלם הם
נמצאים וחדשים ויש להם עצם ונתקיים שהוא יכול בעבור מציאת דבר

והיא היכולת והנה היא מוקדמת ונשארת לא כדעת מגברא האומר
שהיא נבראת עם הפיעל ולא תשאר אחרי כן והיכול על הכפרנית לא
יהיה יכול על היחיד לפי אמונתם המקולקלת אשר בארנו ואותה שלא
יהיבו לו קצר ידיעה ויחסו פעולות האדם אל השם בפאה לא התבונן
מן השכל • אמנם המופת על היות היכולת מוקדמת ונשארת מפני
שאנחנו רואים דעת וודאי כי מי שיתנועע בפאת ימין יתנועע בצד
שמאל ואם תהיה היכולת על שני דברים מכחישים יהיה הקדמתה
והשארתה בעבור שיעשה עמה הדברים המכחישים דבר אחר דבר והנה
האדם לא נברא שיהיה מוכרח בפעולותיו כי אם ברצונו לעשות הטוב
וחליפו והיכולת על הכפרנות היא היכולת על הנאמנות ואם מצאנו
בכתו' אמרים מראים שיש פעולות שאדם מוכרח עליהם כאמרו ואתה
הסבות את לבם אחורנית • השמן לב העם הזה • ויחזק ה' את לב
פרעה • והנביא כי יפותה אני ה' נעניתי לו ברוב גלוליו • למה
תתענו ה' מדרכיך • אין אחד מאלו הפסוקים כיתר שאין לאדם יכולת
גמורה לעשות הטוב והפכו אמנם אלו הפסוקים וכיוצא בהם המין יתפרשו
לשלשה דרכים ובכל אחד משלשה הפירושים אין הרצון שהיכולת לא
תהיה מוקדמת ונשארת וכי אינה כוללת לשני הנגדיים לפי טבע היכולת
במה שפירשנו • המין האחד מה שבא בכתו' ונראה שהאדם מוכרח
בפעולותיו כגון שאמ' ויחזק ה' את לב פרעה • השמן לב העם • לא
שבטל היכולת מהיותה כוללת שני מינים אמנם בטל הבחירה שיהיה
מוכרח לצד אחד וזה על צד העונש שאם יהיה שב הנה התשובה תפיל
העונש והשם רצה להענישו ומה שהיה מבהירתו כייעו ושב כמוכרח
באותו הדרך להרבות ענשו • והמין השני שהשם אינו מסייעו אמנם
בעבור שהיה מבחירתו של אדם בענין והשם מניחו ועוזבו באותו הדרך.
ואינו מקיצו בדרך מדרכי ההקצות נהיתבה אותה הפעולה אל השם
כאמרו והנביא כי יפותה ודבר דבר ואמ' אני ה' פתיתי את הנביא
בעבור שעזבו במה שבחר • ואמ' אני ה' נעניתי לו ברוב גלוליו ומפני
שהבחירה לאדם מרצון השם על כן התיחס אל השם כהתהוות כל הענינ'
מן השם ומתיחסים אליו • והמין השלישי בעבור היות הסבה מאתו
ית' כאלו הוא המכריח את האדם ללכת לצד אחד ומוציאו מדרך
הבחירה כאמרו למה תתענו ה' מדרכיך • בעבור שאינו מעניש הרשע
כאמרו גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו • ומצטערים
הצדיקים כאמרו ואהי נגוע כל היום ותוכחתי לבקרים • ובשביל זה אמ'
המשורר ואני כמעט נטיו רגלי • כוף דבר האדם בעל יכולת גמורה והוא
בן בחירה לעשות הטוב והפכו כאמרו ראה נתתי לפניך • ובכן יתאמתו
הצווי והאזהרה והגמול והעונש • אמנם מצאנו שהשם יבטל רצון האדם
ויכריחנו בענין כמו שבארנו הוא על צד העונש בדרך מדרכי הנפלאות •
והנה אחרי שבארנו שהאדם בעל יכולת גמורה והוא בן בחירה ויש לו

פעולות מיוחסות לעצמו וכי השם משיג כלל הנמצאים ומנהיג אותם בסדר ישר שהוא כן מופת השכל להיותו עושה על רק להיות זאת המציאות ישרת ההנהגה בלי עוות ופעל אדם ישלם לו וכארחת איש ימציאנו · ומדרך הטוב יש לתת לאיש כדרכיו כי נכח עיני ה׳ דרכי איש וכל מעגלותיו מפלס · ואמר לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו ומדין השכל אם לא יתן לצדיק זכותו יהיה חמס לו · ואם לא יתן לרשע כדי רשעתו יהיה מעוות הדין ויתחייב הגנאי כעושה רע · ויאמ׳ על דרך משל הקדמוני כי הרחמים על הרשעים אכזריות על הצדיקים · ועל כן חייבנו עליו הגמול הטוב על הצדיקים והעונש על הרשעים · ואם לא יתחייב הגמול לצדיקים לא יתחייב העונש לעושה הרע · וכן אשרו הכתו׳ הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט · ואמ׳ אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו · ראה נתתי לפניך · והנה למדנו חיוב הגמול והעונש מדין השכל ומדין התורה · וכה אמ׳ האומ׳ ברוך הוא וותרן הוא יתותרון מעוהי דא מאריך אפיה וגביה דיליה זה אמת · ואעפ״ שחכמינו ע״ה אמרו שעונש הרשע הוא על צורת הפטור היא אמת אלא יתחייב על צד התקנה · ואם כן לפי זאת האמונה צריך להמצא צדיק וטוב לו רשע ורע לו · ואנחנו רואים הפך צדיק ורע לו רשע וטוב לו וצריך להישיר זאת ההנהגה · וגדולי הנביאים והצדיקים והחסידים הסתפקו בזה כמו שאמר המשורר הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו חיל · ואמ׳ ירמיה מדוע דרך רשעים צלחה · ואמ׳ מלאכי מאמ׳ החסידים גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו · ונאמ׳ שזה הרשע אשר חל עליו הטוב ההוא יהיה באחד מארבעה פנים · המין האחד היא מצד שקדמו לו זכיות והשם ית׳ פורע לו בעולם הזה כמו שהעיד אביה בן ירבעם באמרו יען אשר נמצא בו דבר טוב · והמין השני היותם כלקות לו והם אדרבה על צד העונש כדי שלא יקיץ ממעשיו הרעים לשוב שהלך נפשו בגיהנם כמו שהעיד הכתו׳ בפרחת רשעים כמו עשב · אך בחלקות תשית למו הפלתם למשאות · אם יעלה לשמים שיאו · כי משובת רשעים תהרגם · והמין השלישי שדמו החכמים הנינת הטובות לרשע כנתינת היכולת שכמו נתינת היכולת כוללת שני דברים מכחישים אם על הכפירות אם על הנאמנות כן תנינת הטובות לרשע תהיה כוללת שני ההפכים שעם חנינת הטובות יעשה היושר ועם חנינת הטובות יעשה הפכו כמו שבאר החכם בפסוק וישמן ישורון ויבעט ואין השם מעות המשפט כי השם יתן לו גמולו · ומין רביעי שתהיה חנינת הטובות לרשע על דרך חסד כמו שהיתה בריאתו על דרך חסד והנהו גומל טובות לחייבים · ולפי שראה בחכמתו שיהיה ענשו בעולם הבא האריך אפו עליו בעו׳ הזה אעפ״ שהעיד הכתו׳ שיש רשעים שיענישם השם בעולם הזה כמו שאמר לא יאחר לשנאו אל פניו ישלם לו · ואמנם הטובות שיהולו לרשעים על דרך חסד העיד

בהם הכתו' שהם רגעיות כמו שאמ' כי רננת רשע מקרוב ושמחת חנף עדי רגע · התעיף עיניך בו ואיננו · ואמ' ראיתי רשע עריץ ומתערה כאזרח רענן · ואמ' ויעבר והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא · ויש רשע שיאריך כמו שאמ' ויש רשע מאריך ברעתו ויצפן לבניו אוני אם ילכו גם הם בדרך אביהם כמו שהעיד הכתו' פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים ועם כל זה גמולו ישלם לו בעולם הבא · כי אי אפשר שלא יתן לו גמולו · וכבר הבטיח הכתו' אל' המתלוננים בשביל שלות הרשעים ואמ' שגמול ענשם יקחוהו בעולם הבא כמו שאמ' עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם · אחרית רשעים הראה · כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושי · ובכל זה כפר כי אין לחוש בהנאות הרגעיות ואין להשתכל הדברים בראשיתם רק בסופם כמו שספרנו · אמנם על הצדיק שחלו בו צרות יש לומ' מפני שקדם לו עון וחלו בו צרות · ואם ימצא צדיק שלא קדם לו עון וחלו בו צרות אפשר לומר שהם על צד הבחינה כדי להטיבו לו וכמו שחלו לרשע הטובות לצד העונש כן חלו לצדיק הרעות לצד התועלה ועל שתי הכתות דבר שאינו לפי הדין הוא על צד הבחינה הנמשכת לצד החכמה עם היות האדם בן בחירה · ואם זה הצדיק ימות בנפש מרה ולא אכל בטובה אין להתרעם על השם כי אין זה העולם בית הגמול כי בעולם העתיד יקח גמולו כמו שהעיד הכתו' והיו לי אמר ה' ליום אשר אני עושה סגולה · ושבתם וראיתם · ואין לעיין בהעניני זה העולם כי יען שהם נהגים בדרך חסד אפשר שיהנם ואפשר שלא יהנם והדבר הנתן על דרך חסד עושהו ישובח ועוזבהו לא יגונה · והאמת שאין העניני זה העולם נהגים על דרך השכר שהיו מצאנים נהגים על דרך חסד ולא יתכן שיהיו אנשי השכר נקלים לפני אנשי החסד ויותר ראויים הצדיקים בזה החסד מן הרשעים ומצד זכות האב יועיל הבן על צד החסד כמו שאמ' ועושה חסד לאלפים · וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וצדקתו לבני בנים · אמנם היות היסורו' על הצדיקים וכורי התועלה דבר שהורה עליו הכתו' באמרו לנסותך להיטבך באחריתך · ונאמ' לאיוב על מה שחל עליו מן היסורים אם זך וישר אתה כי עתה יעיר עליך ושלם נות צדקך · ואמ' והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד · אמנם על ענין איוב ועל כיוצא בו נוהד פרק אחרי זה הפרק ויש לנו בו דעת השמיענה · אבל אם יהיה האדם בעל עונות ובעל זכיות אפשר שיקבל גמול על הזכיות ושיקבל ענש על העונות כמו שפרשנו במין אחד מה שראה בחכמתו ואפשר שישקול הזכיות עם העונות ואשר יותיר אם מן הזכיות או מן העונות יהיה נדון בו כי אי אפשר שיהיה נדון לשני הענינים מפני שמדין העונות שיתחייב הגנאי ומדין הזכיות שיתחייב השבח והם שני בחיושים ואי אפשר להנשא בנושא אחד · ודבר זה הורה בו הכתו' על האדם שהרשיע כל צדקותיו

אשר עשה לא הזכרנה · וכן על האדם שהישיר מעשיו אמר כל פשעיו אשר עשה לא יזכרו לו שאין הכונה על האדם שהרג אדם וחלל שבת ואחר כן השיב אבדה שלא יזכרו לו פשעיו אלא על מי שיהיר מערך הגזול או מערך העונש וההיר׳ הודיעה נבוא היכות במקום העון ויפלו הזכות והעון מה שאמ׳ ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות · אמנם על מה שלא קדם לו זכות ולא עון והם הנולדים בעלי מומים ערב להם ההועלה להוציא המעשה בהיותו תמים וגם כן הכאב הבא. על הטפים בענין המילה לתת להם תמיר כאבם ואפילו שאין להם דעת · ומזה הקישו בה״ מה שהתיר להם השחיטה ומה שצוה בשחיטתם כבר לא קדם להם חטא עד שיהיה זה על החיוב שהם אינם בעלי דעת והנה השיג למטה מן הצודה אע״פ שהוא בן דעת כל שכן הבהמה שאין בה דעת וידוע כי הכאב המשיג לחי רע וידוע כי השם לא יעשה הרע · ואמנם נשבעו בו שלש דעות · הדעת האחת היא כת עבאד האומרת כי השם ית׳ לא יתן לבהמות היעלה תמיר כאבם · בעבור פרק וענין הפרק לפי דעתם בעבור שלא ישוה החי האלם עם החי המדבר ואין טעם לזאת הכונה שאם הכאב מאשר היא בעל נפש היא רע והרע לא יצא מהיותו רע וכל רע היא חמס וזה לא יתכן · והדעת השנית דעת מעתזלא שאומרים אחרי שלא יתכן היות הכאב היורד על החי האלם מדרך החיוב כדי שלא ייחסו החמס אל השם ית׳ שביהו משער ההועלה וכדי שלא ישוה החי האלם עם החי המדבר במה שחששו הדעת הקדמת פיהתו ההועלת ואמרו שעתיד השם לתת להם תמיר וענין התמיר אצלם שיהיה הלף הכאב לא שיהיה יותר על מה שהפסיד להם ואמרו שעתיד השם ית׳ שימציאם כמו שהיו וינהלם אל מקום דשאים ומעינות · ואמנם ההיבו להם ההקירות וכבלום שהשם יתע׳ יתן תמיר לפרעושים והיתושים · ואלו דברים לא ישערו בשכל וגדולי חכמי ישראל נטו בזה · ואלו דברים רחוקים מאד בעיני אבן על צד ההשלמה זה אינו מדרך דין שיביא אליו הכאב והיא לא יהנה יותר ממה שהפסיד עד שיצא הכאב מהיותו שוא · ויש חכמים ששמו זה הענין מכלל לאוטי המצווים שיצא מהיותו שוא כמו שיתבאר ודין להם להביא שיר נגח והנרבע מאשר אין להם מעשה בדעת לקבל גם הם תמיר ודמו החי האלם מאשר אין בו דעת להביא עליו התמיר כמו הטפים אשר אין להם דעת וירד עליהם כאב המילה ואי אפשר היות זה הכאב ערום מן ההועלה והיבו לו התמיר עם היותו אינו שלם בדעת והשוו עמו הבהמות ושמו היעלהם פחות מאנשי השכר וקראוהו תמיר אשר כמיהו ינהן על דרך תבר מה שאין כן השכר · ובנראה לי כי אע״פ שהוציאוהו מהיותו שוא מפני ששמו אותו מכלל לאוטי המצווים בבחינת עצמו מהיותו חמס לא יספיק ענין התמיר אחרי שלא יהנה יותר ממה שהפסיד ובנראה לא ינצל מטענת שהשם ית׳

המציאם ועומדים בחסדו ובכל עת שירצה לקחת החבור לא יהיה עושה רע · ואם כן זאת הטענה הספיק להוציא המעשה מהיותו חמס מבלתי נתינת התמור כאשר יתבאר בדעת השלישית · והדעת השלישית אומרת יען שמחברת היה כדי שלא ליחס חמס אל השם ועל כן חייבו התמור לחי האלם לא מצד שהיות השכל בו כמו שהיה במין האדם מהיות לו חלק נשאר אחרי המות שלא יפסד שממנו היה לדעת טוב ורע עד שיתחייב הגמול והעונש ולא כן הבהמה כי נפש הבהמה נפסקת בהפסד גופה ולא יבתר דברנו זה מפסיק ונפש הבהמה היורדת היא למטה לארץ · שהוא רמז על הכסיל כמו שנודע עם התבוננות שהוא רמז על הכסיל · ולא היתה בזה הענין מאמר נביא אם יש לנו דרך להוציא זה הדבור מהיותו חמס בצד אחר זולתי ענין התמור יהיה וזהו שנאמ׳ שהשם ית׳ המציאם על דרך חסד ומתעדנים בטובו כי טוב ה׳ לכל ורחמיו על כל מעשיו ויען שהחיים הם על דרך חסד יהיו עד זמן שהוא ירצה ואם יקח אותם החיים ממנו לאו זה צד שהוא רוצה אינו עושה חמס בעבור שהוא נתן על דרך חסד החיים והוא המתיר או המצוה בשחיטתם ואין זה צד חמס אע״פ שיבא עליהם כאב ועל כן מי שלא יתנהג על הצורה שהתיר וצוה השם כאלו היא שופך דם מפני שהכאב היא מניע מן השכל בזולת מה שהכשירה התורה הייתי מין למין האדם וזולת זה וכך העיד הכתו׳ באמרו איש איש אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו דם יחשב לאיש ההוא דם שפך · ומה שאמ׳ החכם רבי׳ יוסף במענה עבדיאי שצריך לדעת הנענש על מה הוא נענש כן צריך הנכאב לדעת אם לענין התמור לדעת שהוא לענין התמור קבל הכאב וזה לא יאות לחי האלם ועל מה שאמר הכתו׳ ומיד כל חיה אדרשנו הנה שור נגח והנרבע מנשוא פנים לשמירת מין האדם :

פרק השנים ממה שבארנו לפי דעת החכמים בענין החי האלם שהתמור לבדו אינו מספיקו בכאבו והיותו לאות

המוציאו מהיותו שוא אינו מספיק לבדו יש להיש אב״ ביסורי הצדיקים אשר אינם משער החוב ובארו החכמים שזה המין נחלק ממין החי האלם בשני פנים · האחד שלא חייבו ביסורי הצדיקים התמור רק שכר והתמור ענינו שישוה בענין הכאב והשכר יותר משיין היסור בתועלת יתרה וענין התמור יהבן שינתן כמותו על דרך חסד מה שאין כן דרך השכר אשר אי אפשר שינתן כמותו על דרך חסד רק שינתן על דרך עקב זה המאמ׳ קחנו ועניך שים עליו · ועל כן יבואו יסורים לצדיקים ולא יביט אל הנכאב אם ירצה בכאב או לא ירצה ועוד שבהיות אלו היסורים לאותים הם לאותים בעצם הנכאב מה שאינו כן לחי

האלה · ואת ריואת הרצעה צריכים אנחנו להרחיב הבאור לבאר נקדות
הלאות והתועלת · וראשית המנוסים היא אברהם אבינו ע״ה ראש
המאמינים ואיך ולמה היה יתבאר בפרקי זה המאמר · ואיוב ע״ה אחרון
מאברהם והחכמים נחלקו · מהם אומרים שהיה בזמן האבות ·
ומהם אומרים שהיה בימי משה · ומהם אומרים שהיה בימי דוד ·
ומהם אומרים שהיה מעולי בבל · ונגד זאת החלוקה מהם אמרו כי
איוב לא נברא ולא נהיה אלא למשל · ומהם מפרשים המאמר שר״ל
לא נברא ולא נהיה אלא להיות למשל · והנה יחזקאל הורה
שהיה נמצא באמרו נח דניאל ואיוב · ומה שראוי להאמין מאלו
המאמרים החלוקים שהיה בימי משה ומה שבא בהגדה שמשה כתב
ספרו וספר איוב והם משפרים רעיו מכל להיותו בימי משה מנוה
שהיה בזמן אברהם יהיהי משל לישראל לצורך גדול בעבור אמונת
התורה כמו שיתבאר · אמנם בשביל איוב מאי זה משפחה היה נחלקו ·
מהם אומרים מישראל היה ויוב היא איוב · ומהם אומרי׳ מאמות
היה ומבני נחור היה בעבור שאמ׳ גדול מכל בני קדם · ומהם אמרו
שהיה בימי עשו בעבור שאמ׳ איש היה בארץ עוץ ונאמ׳ שישי ושמחי
בת אדום יושבת בארץ עוץ · ואומרים שהוא יובב בן זרח · וכך אמרו
ששבעה נביאים קמו לאומות העולם ואיוב מכללם בימי משה ומאז
ואילך לא שרתה נבואה לאומות העולם שנ׳ ונפלינו אני ועמך · לענין
הנבואה עד שדרשו מפסוק ארץ נתנה ביד רשע פני שופטיה יכסה ·
שהוא איוב עצמו ועליו נאמ׳ ויהי בימי שפוט השופטים והוא אחרי
מות משה · ואין הבאת אלו המאמרי׳ רק לדעת מחלוק אלו המאמרים
באי זה זמן היה להעיר שהיה לצורך גדול ויש לך לדעת שחכמי
ישראל נחלקו בענין יסורי איוב שחכמי הקראים אומרים שהם
יסורי אהבה וחכמי הקבלה אומרים שהם יסורים אחרי הדין
כיסודם שאין מיתה בלי חטא ולא יסורין בלי עון עד שאמרו עליו
דברים זרים · ודעת בה״ה נחלקת לשני חלקים · החלק האחד אמרו
שאיוב היה טוען כי כל מה שבא עליו עם יושר פעליו שלא כדין
והיה מיחס העול אל השם ורעיו היו מתוכחים עמו כי כל מה שבא
עליו כדין בא עליו על צד רוע מעלליו והוכות היתה עם רעיו שאיוב
היה חנף ומרע ובדין בא לו מה שבא ואמרו עליו עפרא בפומיה דאיוב ·
איוב בקש להפך הקערה על פיה · איוב כופר בתחית המתים ואמרו
עליו התחיל מחרף ומגדף ומה שנאמ׳ בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו
אבל בלבו חטא וכשחלקו רעיו עמו ולא מצאו מענה וירשיעו את איוב
על כן חרה אף אליהוא באיוב וברעיו וזהו על צדקו נפשו מאלהים ·
ומה שנאמ׳ כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב אמרו שלא נחשש
דבריו להוק מכאובו · והחלק השני היא דעת ר׳ משה אשר אמ׳ כי
כל מה שבא לאיוב בדין בא עליו ורצה לבאר מה היה פשעו ואמר

אמרת היה מה שבפר עליו הכת׳ איש תם וישר ירא אומ׳ ומרת
שהגיד היא על עצמו מיושר פעליו · אמנם ככל באמונה עד שיתם דעתו
כדעת ארסטו כאשר אמ׳ אחת היא על כן אמרתי תוהמ׳ ולא היה
מיהה שיש לאדם אהרית ותקוה באמרו כלה ענן וילך כישלו · ואיש
שכב ולא יקום · כי מה הפצו בביתו אחריו · והלך דעת רעיו כנגד
דעת ההשגחה · דעת אליפז כדעת הרבני לפי דעתי · ודעת בלדד
השוחי כדעת מעהולה · ודעת צופר כדעת אשעריה · ואמרו
שסב איוב מדעת שהיה תופש ואמ׳ לשמע אזן שמעתיך ועתה עיני
ראתך · על זה המאמ׳ נאמר כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב ·
אמנם לפי דעת הכמי הקראים זאת היתה החלוקה בין איוב ובין
רעיו שאיוב היה מאמין כי כל מה שבא עליו מן היסורים הם יסורי
אהבה והם כדי לקבל גמול טוב עם היותו תם וישר וירא אלהים: שאם
לא כן אם לא הועילו מעשיו היה שב מהם ולא היה אומ׳ בצדקתי
החזקתי ולא ארפה והיתה תקות גמולו הטוב בתחיית המתים כמו שאמ׳
ואני ידעתי גאלי חי ואחרון על עפר יקום · ורעיו היו משיבים לו
ואומרי׳ לו כי כל פעולת השם אחרי הדין ומה שבא לאיוב בדין בא
כמו שנאמ׳ לו הלא רעתך רבה ואין קץ לעונותיך · ונאמ׳ לו הארח
עולם תשמר · אשר דרכו מתי און · אשר קמטו ולא עת · אלמנות
שלחת ריקם · כי תחבל אחיך חנם · וכל הצרות שבאו עליך לולי רעתך
רבה לא היו באים עליך שמדרך דין הרשע ישלם רע והצדיק ישולם
טוב בצדקתו ואם תראה רשע וטוב לו ומאריך ברעתו כי רננת רשע
מקרוב · אם יעלה שמים שיאו · כגללו לנצח יאבד · ולפעמים יצפון
לבניו אונו · והצדיק ישלם בצדקתו ולא לעצמו לבד אלא ימלט אי נקי
ונמלט בבור כפך · ואם אתה צדיק לא נמלטת מן התלאה · זכר נא
מי הוא נקי אבד · והנה הרעות שבאו עליך מעידים על רוע מעלליך
ועתה אנו מתיעצים עליך לשוב אל השם אם תרחיק עולה מאהליך ·
ומצהרים יקום חלד · תעופה כבקר תהיה · ואיוב לא שמע להם ולא
השלים בכל זה אלא היה אומ׳ בצדקתי החזקתי ולא ארפה וספר מיושר
פעליו כמו שאמ׳ אם נפתה לבי על אשה · אם הניפותי על יתום ידי ·
אם אמאס משפט עבדי · אם אראה אור כי יהל · בכל אותה הפרשה
מראה על יושר פעליו ואמ׳ ואין לכם להיש בדבר זה למה הוקרו לי
אלה הצרות שהרי אחת היא על כן אמרתי תם ורשע היא מכלה · אם
שוט ימית פתאום למסת נקיים ילעג · כי על כל פנים הפגעים הרעים
כמו שיחולו על הרשעים כן יחולו על הצדיקים ועל הרשעים מדרך דין
ועל הצדיקים מדרך יסורי אהבה שהרי עקר בריאתי ברצון וכונה ממנו
כמו שאמ׳ הלא כחלב תתיכני · עור ובשר תלבישני · חיים וחסד עשית
עמדי · ואיך יעזבני בלי שישלם לי כפי מעשי ואם יסרני יש עת
טובה · ואם לא היה מאמין כזאת האמונה לא היה ראוי לומ׳ בצדקתי

התוקתי · ארא היה מאמין שיש גמול ועונש · ואליפז השיב לו האנוש מאלוה יצדק · הן בקדושיו לא יאמין · אף שוכני בתי חמר · לך נראה שאתה זכאי אבל השם היא חוקר הלבבות יתן לאיש כדרכיו · וכאורח איש ימציאנו · והנה שרשת רעי איוב זאת היתה דעתם ומעידים בדרך התשובה · כמאמר אליפז הנה אשרי אנוש יוכיחנו · כי הוא יכאיב ויחבש · וכמאמר בלדד אם בניך חטאו לו וישלחם ביד פשעם · אם זך וישר אתה · שהיו פעולות השם לפי הדין · וכמאמ׳ צופר אם אתה הכינות לבך · אם און בידך הרחיקהו · כי אז תשא פניך ממום והיית מצק ולא תירא · וכבר שרשת פעולת השם ישר וכבוד לכל רעב ואין מחריד · ונעת שיטתם שוה לבד דעת בלדד שלא יתם העול לאיוב רק לבניו · ולא עמדו רעי איוב בזאת הדעת רק מתוך השלום מעשי הרשע שהשם מותר לו ומאריך אפו עליו הוו לוקחים קל וחמר על הצדיק שיתן לו שכר פעולתו כל שכן שיכרתו · ואיוב היה משיב לפי הנראה אחרי דעתו שהרי יש רשע מאריך ברעתו כמו שאמ׳ ואם זכרתי ונבהלתי · מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל · זרעם נכון לפניהם עמם · בתיהם שלום מפחד · ואם יהיה השלום מעשיו שהשם יצפין לבניו אונו מה יזיק לזה המצלות אם יכרת ובזו כי מה חפצו בביתו אחריו · והלאל ילמד דעת והוא רמים ישפוט · ולא יעשה משפט לזה שני צדיקים או שני רשעים זה ימות בעצם תמו וזה ימות בנפש מרה · אין זה אחרי הדין אמנם יש עולם אחר אשר פעל בני אדם לו ישלם וכאשר מעביר עונש הרשע עד לעולם הבא כן מעביר שכר יבורי הצדיקים לעולם העתיד ואין להרהר בפעולות השם לבוא בחקר התכונה למה עשה זה · ואולם שאל נא בהמות ותורך · שוה בשקט וזה בצער ועוף השמים ויגד לך · שזה חוטף לזה · או שיח לארץ ותורך · בעשבי האדמה שמהם בעלי רוח ומהם לא וגם מה שמותר לרשע אינו בדין ומה שמיסר לצדיק בלי חטא אינו בדין · אמנם ידעתי כי כן ומה יצדק אנוש עם אל · אם יחפץ לריב · חכם לבב ואמיץ כח · עמו החכמה והבינה · אבל אין דעת איוב להשוות מין האדם עמהם בגמול ועונש · אמנם האדם יקבל גמול ועונש בעולם העתיד שאם לא כן לא היה אומ׳ בצדקתי החזקתי · ולא היה אומ׳ ואני ידעתי גאלי חי ואחרון על עפר יקום · והם לא היה לו אלא הוו אומרים אי אפשר שלא נלכדת על ידי חטא והוא היה מודע אני יודע שעויתי ואדייר ממני בצדקתי החזקתי ולא ארפה · ואם לא יש לי גמול אחרון על מה שנסבתי השופט כל הארץ לא יעשה משפט · ומזה שבא מפלאי הספורים להפליא הענין שבאלו נמשאי ממה אין דעת אדם שולטת לדעתם כל שכן פעולות השם ודרכיו · ומה שנאמ׳ וישבתו שלשה רעי איוב כי לא מצאו מענה וירשיעו את איוב שהוא דרך כנוי אם שבו לאמונתו איך הרשיעו · ויש לומ׳ על כפרו ויושר מעשיו האמינו אבל על אמונתו לא רצו מהכרת דעתם וגם מאמ׳ על צדקו נפשו מאלהים לפי אמונתם ·

ודברי אליהוא אינם יוצאים מדעת רעיו ולא מצאנו בדברי אליהוא מדברי רעי איוב רק הוספת אחת שהאיש הנכאב והנוסר בדין אם יש עליו זכות אותה הזכות תליץ בעדו וינצל מאוהו היסור כמו שאמ׳ אם יש עליו מלאך מליץ · ואמ׳ הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר זאת התוספת לבד על דברי רעיו · ומעתה צריכים אנחנו לעיין באלו הדעות החלוקות בחלוקת איוב עם רעיו לדעת אי זו דעת קרובה אל האמת · ונאמ׳ שדעת ב״ה שאמרו כי כל מה שבא לאיוב בדין בא ורעיו באמת בטוב הוכיחו לו והוכות עמהם ואיוב מה שהיה טוען שהוא תם וישר והשם ית׳ הכיר משפטו בשקר היה זוכה אינו נראה כן אחרי האמת כי הנה הכתו׳ הוכיח שהיה תם וישר ירא אלהים וסר מרע ואם היה הזכות עמהם מדוע נאמ׳ כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב · ואם היה זה המאמ׳ בעבור שהסכימו בדעת איוב לא היה ראוי לומר כעבדי איוב ודעת איוב לא היתה להרשיע בעבור שהיה תם וישר שהרי אמ׳ ואני ידעתי גאלי חי והיה מקוה גמול טוב על מה שבא עליו שאם לא כן לא היה אומ׳ בצדקתי החזקתי ולא ארפה · ואם כן בטלה זאת הדעה בענין חלוקת איוב ורעיו שאין המכוון אל האמת כי מה שבא עליו בדין בא ולא דעת איוב היתה בחלוקתו להרשיע · אמנם דעת החכם ר׳ משה אשר השלים ביושר מעשיו ושם חטאו בענין האמונה ואמ׳ שבדין בא אליו מה שבא אמנם חלוקת דעת איוב ורעיו היתה בחלוק ההשגחה שדעת איוב הלכה כדעת ארסטו אינו נראה כן שדעת ארסטו כל מה שיחול באדם מקרה גמור ודעת איוב בכונת מבין והשגחת משגיח באמרו חי אל הסיר משפטי · ותקות גמול באמרו ואני ידעתי גאלי חי · שאם לא כן לא היה אומ׳ בצדקתי החזקתי · ועוד כבר באר על עצם ההשגחה באמרו הלא כחלב תתיכני · כלל סדר אותה הפרשה · ומה שאמ׳ תם ורשע הוא מכלה · מדוע רשעים יחיו · כל כיוצא באלו מהכרח המאמרים היה מדבר אותם כדי להצדיק מחשבתו כמו שנודע בהתבוננות · ומה שאמ׳ שדעות רעיו חלוקות לפי דעות ההשגחה היה ראוי להיות החלוקה בין אלו לפי דעותיהם החלוקות ועוד לפי הנראה מדברי כלם שמסכימים היות פעולות השם אחרי הדין כמו שבארנו · אכן מה שאמ׳ כי באחרונה הודה במה שסכל מן האמונה באמרו לשמע אזן שמעתיך ועתה עיני ראתך · אשר בשבילו נוסר באמרו על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר · ולזה המאמר נאמ׳ כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב לפי המכוון אל האמת אין זה היסור בדין על זה החטא כמו שיתבאר וגם לא היתה חלוקת איוב עם רעיו לשלול ההשגחה מעולם השפל כמו שנתבאר וגם לא היו רעיו חלוקי הדעות כמו שבארנו · אמנם דעת בעלי מקרא שמסכמת על מה שספר הכתו׳ מיושר פעליו והכרעת איוב עם רעיו במה שקדם לנו הבאור שרעיו היו אומרי׳ כי כל מה לאיוב מדרך דין בא

ואיוב בידעו יושר מעשיו לבו היה מסכים לדעתם כמו שנתבאר אלא היה מסכים להקית גמול אחריו והם לא היו מודים אלא היו אומרי׳ לו אי אפש׳ שלא נלכדת על ידי חטא הן בקרישיו לא יאמין · והיו מעירים אותו אל התשובה באמרם אם אתה הכינות לבך · והוא היה טוען איני יודע דבר שעויתי ואחזור ממנו בצדקתי החזקתי מה שהייתי עושה קודם לכן הוא מה שאעשה אחרי כן ואם לא יהיה לפי דברי שיש גמול אחרון על מה שנסבתי היה משפט איוב דעת ומשיג למעלה ולא היתה אמונתו בכך אלא מהכרעת אמירתם היה נדבר באותם הדברים · ורעיו אחרי שלא יכלו להרשיעו על יושר פעלו השלימו להם עול על השם מהשלים לדעת איוב היות יסוריו להקית גמול אחרון ועל כן נאמ׳ וירשיעו את איוב על צדקו נפשו מאלהים מפני שדעתם היתה שהשם מדרך דין שישלם לרשע בעת השני מרשעתו והשם ית׳ מאריך עליו ואפילו יצפן לבניו אונו וזה יכית בעצם תמו · ומן הדין מהשלמת זה החסד לגמול לצדיק בעת השני שכר פעלו אף שייסרהו במיסר אכזרי בלא חטא ובלא סבה אין זה מדרך חכמה וזה היה הכרח שלהם מלהסכים בדעת איוב · ואיוב היתה אמונתו כי כשם שיתאחר גמול הרשע עד העולם הבא כן יתאחר גמול הצדיקים ביסוריהם עד העולם הבא ועל כן היה אומ׳ בצדקתי החזקתי · ואני ידעתי גאלי חי · שאם לא כן תהיה קלקלה באמונה וזאת היתה תכלית חלוקתם עם ההתבוננות כמו שבארו הכמינו ע״ה והאמינו גם כן שדעת איוב היא המכוונת אל האמת · ואינו נראה כן עם ההבוננית ממשמע המאמרים כי כמו שלא כונו רעיו אל האמת למה באו לו אלו הצרות כן לא הבין איוב תכלית סבתם שהרי נאמ׳ לו מפי השכינה מי זה מחשיך עצה בלי דעת · אזר נא כגבר חלציך אשאלך והודיעני ותכלית הכונה שלא השיג איוב עצת השם על מה הביא לו אלו היסורים ורצה להוכיחו שאתה בשפלי מטה לא תוכל להשיג ואיך תוכל לשער פעולות השם עד שמשפע הנבואה נולדה לו דעת והשלים כי מה שהיה מסכים בדעתו לא היה מכוון אל האמת ונעלמה ממנו עצת השם באמרו ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה · מי זה מעלים עצה בלי דעת · כי אחר שהגבורה והחכמה עמד מי יוכל לעמד בסודך · ובנפלאות ממני · לכן הגדתי ולא אבין נפלאות ממני ולא אדע · אלא אשאלך והודיעני כי לא אדע רק מה שתודיעני וזה טעם לשמע אזן שמעתיך ועתה עיני ראתך · על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר · ובשביל זאת העצה שהבין איוב באחרונה אשר נעלמה מאיוב ורעיו נאמ׳ כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב שאין ראוי לשער פעולות השם בלי סבה אך בענין אחד צדק איוב אשר היה מאמין כי אחרי שהעולם הזה על דרך הסד יש לו לשאת פנים להאריך אפו עליו או שיקח חסדו מן הצדיק שיכהו כדי להועילו כמו שאמר ה׳ נתן וה׳

לקח יהי שם ה׳ מבורך · אבל בקיום העולם הבא אין לשם נשיאת פנים כמו שיתבאר · ומעתה יש לנו לומ׳ מה היה המכוון וזהו · בעבור שהאדם נברא שני חלקים גוף ונפש היא הנשמה העליונה ובאמת שהגוף אפשרי תחת החסרון והיתרון ולא כן הנפש העליונה שאינו בו הפסד וצריך האדם לקיים את קיום העולם הזה וקיום העולם הבא ומדרך דין במין שיחטא ילקה מאותו המין עצמו ואדם הראשון הפסיד החלק האחד שהוא קיום העולם הבא ולקה בו וגירש מגן עדן כמו שיתבאר עד שזרח איר הגנוז הוא אברהם אבינו ע״ה והשגיח בקיום שני החלקים קיום העולם הזה וקיום העולם הבא מפלאי תכדיו השם ברצותו להשלים אותו בקיום שני החלקים כשרצה להחזיקו בקיום הנפש העירו בנסיון שהיטת בנו להשלימו בקיום הנפש וזה אינו מדרך דין רק על צד הוכחת אהבה כי את אשר יאהב ה׳ יוכיח כי מדרך דין אם היה החטא במחשבה בקיום הנפש שילקה בקיום הנפש · ואם היה החטא בקיום העולם הזה שילקה ממין העולם הזה והנה אברהם אבי׳ ע״ה כשרצה לזכותו בקיום הנפש נסהו בעקידת בנו שהוא כאב העולם הזה להשלימו בקיום העולם הבא ואברהם אבינו ע״ה מצד רוב אהבתו והשוקתו ביראתו של שם יה׳ מיד נתרצה ועל כן נאמ׳ לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני · וזהו משמע הנסיון שאינו רוצה גוף המעשה עצמו רק שיולד ענין אחר וזהו אמתת לשון נסיון וזהו הראוי להקרא יסור אהבה שמרוב אהבתו להועילו על כן מעירו בדרך היסור ובוחן אותו בכור הנסיון להביאו במצרף האמונה · אך היסור עצמו מדרך דין שיהיה לו חלף כי אם יכרו בענין הגוף להועילו בקיום הנפש נמצא נהמם מצד הגוף על כן ראוי לתת חלף והמורה תחת הכאב ההוא על כן הבטיח לאברהם ממין שהכאיבו בהתמדת זרע יצחק ואמת שהדעת לא תשליב בבוא יסור לאדם מבלי כבה ואפי׳ שיחליף לו הקטן למאה אם לא ההיה שים היעלת בעצם היסור כי יהיה בהורת השוא אע״פ שיצא מהיותו חמם · ונסיוני איוב מזה המין אך יש הבדל ביניהם שנסיוני אברהם היה ברצון ממנו ונסיון איוב בהכרח כמו שבאר רבי׳ יפת אע״פ שקבל ולא נתן תפלה לשם כאמ׳ ה׳ נתן וה׳ לקח יהי שם ה׳ מבורך · ועוד שאברהם הבין מעצמו על מה נסהו שלא כון גוף המעשה כאשר נאמ׳ לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה · וכבר בארו החכמים שבאמתת זה הפעל נתבארה אמונתו באמתת הנבואה וברורה אשר התקיים באמתת ההשגחה אשר בה היתה כפירה נגלית בזמנו ובטל אהבת ותשוקת בן מאה שנה אשר היה חומד ומבקש שכנגד אהבת השם שכוון בחכמת השם כי לא מחשבותיו מחשבותיו ולכבות רבות בא לאברהם זה הנסיון מה שאין לנו צורך עתה לבאר · אמנם נסיון איוב לא היה כן אלא שכוון בנסיונו גוף המעשה עצמו שיקבל עליו החלף והתמורה אשר יוציאנו מהיותו חמם

ולא כין הדבר אשר כגללו בא לו זה הנבוך שיוציאהו מהיותו שיא אלא
נתעורר מעין הנבואה וידע שזאת עצה הגונה כאשר נאמ׳ לו מי זה
מחשיך עצה במלים · אזר נא כגבר חלציך · כלומ׳ הכי אתה מתפאר
שהשגת בהוכן העצה למה באו אליך אלו היסורים ואם דעתך כוללת
זה מה שמעלה אזר נא כגבר חלציך ואשאלך בנמצאי מטה יהודיעני
כמו שספר מעניני ההויה וההפסד שהם העולם השפל ועד שמסבת
ההויה וההפסד הקרו לו הפגעים הרעים והשאלה היתה ממנם והבן זה ·
עד שהשלים איוב והבין העצה הראויה שבשבילה באו לו אלו היסורים
באמ׳ ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה · מי זה מעלים עצה
בלי דעת · והודה שבאמת נעלמה ממנו העצה באמרו לכן הגדתי ולא
אבין נפלאות ממני ולא אדע אלא אשאלך והודיעני · ומה שהבין מצד
אלו היסורים הוא אמרו לשמע אזן שמעתיך ועתה עיני ראתך · ר״ל
בקבלה הייתי משיג ידיעתך ועתה השגתיך מתוך עיון והקירה שיזה
מספיק בקיום הנפש ואמ׳ על כן אמאס · ר״ל אמאס הדעת שהייתי
תופש כי אלו היסורים באו לי כדי לתת לי שכר יותר תמורם ואבל
נחמה על הייתי יושב בתוך עפר ואפר ר״ל כיון שבאו לי אלו היסורים
להועילני תועלת יתרה איני רוצה להיותי יושב בתוך עפר ואפר דרך
אבלות על מה שהפסדתי אלא אקבל יסורי השם בשמחה כי לא היתה
ישיבתו בתוך עפר ואפר הכרחית כשאר היסורים שיקבל נחמה על
ישיבתו רק רצונית וכאלו נחם לשבת · ובשביל זאת הדעת שגלהה לו
נאמ׳ כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב שבתחלה איוב היה
מאמין גוף היסור שיוטב לו בגמול אחרון ולא היה מבין הדבר שבשבילו
יצא מהיותו שיא מה שהיו מכריעים לו רעיו ורעיו לא היו מבינים העצה
היעוצה למה חל לו היסור על דרך תוכחת אהבה שיקיצני בקיום הנפש
אלא היו משערים יסוריו על צד הדין והיו אומרים אחר שלקה בקיום
העולם הזה על כל פנים חטא מצין העונש ר״ל שקלקל סדרי העולם
והשם ית׳ בידעו יושר מעשיו יסרו כדי להקיצו בקיום הנפש ואם הרצה
להבין שזה המכוין אל האמת תביט בנקב משכית הכסף אשר על הפוח
הזהב ותבין האמת כשאמ׳ אך את נפשו שמור · אמנם שלח לו במה
שיכרו למשנהו · וצדקו הכמינו ע״ה אשר אמרו שלא תהיה
התכלית ביסוריו בשביל זאת התועלת בעבור שכמיהו ינתן על דרך ההכר
אבל שכרו יהיה שכר קיום הנפש המתמיד וזהו אמתת הלאוט הנמשך
בספרי החכמים · ובאמת שזה משל אמתי בשביל ישראל שישראל
אם יקלקלו קיום הנפש ילקו בקיום הגוף כאשר סדרה תורתנו הקדושה
האמתית מיעדים הטובים והרעים בשמירת התורה ומריונה שהיא אמתת
קיום הנפש כאשר יתבאר בפרק׳ הבאים ועל אלו דפנים צריך לפרש
מאמר לנסותך להטיבך באחריתך · כי מנסה ה׳ אלהיכם אתכם · ברוך
שבחר בעמו ישראל והורם ללכת בדרכי יושר ובנתיב מישר לפקוח

עינים עורות לאור באור החיים · ובאמת נפלאו ונשגבו דרכי השם מדעות בני האדם עצות מרחוק אמונה אומן :

פרק צא׳ בזה הפרק נקדים הקדמה היותה מפתח למה שקדם מענין ההנהגה ומה שאנחנו עתידים לבאר בעניני התורות · יש להבין כשם שאין עצמו ית׳ דומה לעצמנו כן אין דומה הנהגתו להנהגתנו ולא יכללם גדר אחד ודברי הנביאים כיועֿנו בזה באמרם כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה׳ · ומאמ׳ חכמינו עה״ צדק באמרם אין לו ית׳ דמיון בעניני להקיש הנהגתו ית׳ להנהגתנו אלא נישיר הנהגתו על צד בהינהה שלא ישיג לשם ית׳ חסרון שהשם ית׳ שלם בתכלית השלמות ומתעלה מכל חסרון והרחקה ולא ניהב לו הענין אי קצרון ידיעה לצד בחינת ההנהגה · ואמנם נבדר בכמה דרכים נבדלת הנהגתו ית׳ מהנהגתנו · הדרך האחת שהאחד ממנו אם יועיל לחברו בלי שיהיה מחויב לו יקרא חסד ועם כל זה לא יעשה זאת התועלת לחברו אלא שיהיה מקוה תועלת לעצמו והשם ית׳ המציא את העולם ומקיימו ומנהלו לכשרות לבד לא לתועלתו· הדרך השנית שהאחד ממנו אם ייעיל לחברו לא על צד החסד אלא על צד החיוב על כל פנים קדם לו תועלת מהמעשה שקדם לו עד שיתחייב התועלת ועל כן נתחייב להועילו מפני שאם לא קבל ממנו תועלת ירע לו להועילו והשם ית׳ מה שערב בתועלת הצדיקים מצד שקדמו לו מעשים טובים השם ית׳ לא יקבל תועלת מהמעשים ההם הטובים שעשה הצדיק והאחד ממנו באמת יערבו לו מעשי הצדיק אמנם לא יערב לו מן התועלת שערב להם השם ית׳ · וכן נמי על גמול הרשע שהאחד ממנו אם לא יש לו תועלת בגמול הרשע לא יתן לו גמול הרע אם לא יהיה לו היזק ועם ההשלמה אם לא תבוא לנו תועלת לא נעגישהו לצד ההרחקו לקבל התועלת והשם ית׳ אם לא תבוא לו תועלת בגמול הרע לא ימחול על גמול הרע אעֿפ שלא יבוא לו היזק והיותו בוחר מן האדם מעשה הטוב להועלת האדם עצמו אם לא יעשה האדם את הטוב לקבל התועלת יענישהו · והדרך השלישית הרחקת ההשואה תהיה יותר בעניני המצות שהשם ית׳ צוה לבני אדם מצות כדי לקבל עליהם תועלת אפי׳ שאין לו ית׳ תועלת מעין המצוה ההיא או מעין התועלת ההיא מה שלא ימצא זה הענין בין בני אדם · כי האדם אפשר שמן העבדה שיעשה יקבל תועלת או שמצד מניעת השכר יבוא לו היזק ועל כן יתן לו שכר שאם לא כן ירע לו בנהינתו לו השכר וכן נמי צוה לו לאדם לקבל תועלת ואם לא יעשה המצוה יענישהו וזה לא ישוה בינינו שאם נצוה לאדם לעשות לנו עבודה כדי שיתן לנו שכר אם לא ירצה לעבוד לקבל השכר לא נענישהו אם לא נקוה ממנו היזק ולא תועלת בענוש אותו אבל יעבור ממנו אפשרות מחילתו

עם כל זה מאריך אפו עליו ואם ישוב הרשע מוחל לו על פשעיו ובזה ג״כ אין לו ית׳ דמיון בינינו · סוף דבר רצון השם על האדם תכליתו להועילו בשתי השלמיות שלמות ראשון ושלמות אחרון שהם תקון העולם הזה והעולם הבא לא לתועלתו ית׳ ואעפ״ שדעת זולתו במדות השכליות והשמעיות שהם הכנות הם לאלו השלמיות שהם שלמות הגוף ושלמות הנפש ואין השלמיות על צד נתינת השכר בשמירתו אין הנה מקום באור זה הענין אמנם על זה צדקו חכמינו אשר אמרו שהם על צד השכר ועל צד הלאוט · ונשוב לענינינו והנה באלו הענינים שסדרנו נבדלת הנהגתו ית׳ מהנהגתנו ובעבור שאין דמיון בהנהגתו ית׳ בינינו על כן בקש גדול הנביאים והחכמים משה רבי׳ ע״ה להודיעו דרכיו איך מתנהג עם העולם כאמרו הודיעני נא את דרכיך ואדעך · ונאמ׳ יודיע דרכיו למשה · ומה שהעירונו בעניני אלו הדרכים הנקראים בפי החכמים מדות נפרשם גם כן כמה שיעדנו בפרקים הקודמים לפרשם ולבארם גם כן שלא ישיג לשם ית׳ השג גשמי ושום חסרון :

פרק צ״ב

אחר שבארנו בפרק הקודם ואמרנו בשם שעצמו נבדל מעצמנו כן הנהגתו ית׳ נבדלת מהנהגתנו על כן בקש משה רבי׳ ע״ה שתי בקשות בהשגת עצמו ובהשגת הנהגתו · בהשגת עצמו אמ׳ הראני נא את כבודך · ובהשגת הנהגתו אמ׳ הודיעני נא את דרכיך · כבר בארנו הסבה למה בקש באלו השתי שאלות בקצת פרקי זה המאמ׳ ונענה בשתי השאלות מה שנענה אמנם בהשגת עצמו כבר בא הבאור מה שעלה בידינו להעיר ועתה בזה הפרק נבאר השאלה בענין הודעת הדרכים כמו שיעדנו לבארה · ונאמ׳ שמשה רבי׳ ע״ה בקש לדעת על אי זה צד מנהיג השם את העולם ועל כן אמ׳ ואדעך ר״ל אדעך באי זו צד אתה מנהיג את העולם אחרי שהנהגתך נבדלת מהנהגתנו ועל כן אמ׳ למען אמצא חן בעיניך ועל כמה וכמה שתראה הנהגתך הטובה בשביל ישראל ועל כן אמ׳ וראה כי עמך הגוי הזה והשם ענה לו אני אעביר כל טובי על פניך · ור״ל במאמר טובי קשר הנהגתי במציאות העולם וקשר הנהגתו ית׳ יהיה באמצעות מדותיו שהם ה׳ אל רחום וחנון ואמ׳ וקראתי בשם ה׳ לפניך ר״ל איחס אלו המדות הטובות בשם ה׳ ר״ל בעצמי ואמ׳ והנותי ר״ל אפליג במדת הרחמים והחנינה עתה בשעור מדה מה שאין למעלה ממנה לחון ולרחם והיתה זאת התשובה בעבור שאמ׳ משה ע״ה וראה כי עמך הגוי הזה · וראיתי לבאר חלוק דעות החכמים באלו המדות מפני שיש מהם נחלקים מאי זה שם היתה התחלת הקריאה ואי זהו התחלת המדות וכמה הם ואם הם נחלקים בחלקי המציאות אם אין · ואומ׳ שהחלוק הראשון בין הכמי הקראים והרבנים · שחכמי הקבלה הודו שהם י״ג מדות והם

מתחלפים · שיש מהם אומרים שתחלת הקריאה מן השם הראשון יכפל
השם שמותו במספר המדות · ואחרים השני בשביל כפל השם אם
שניהם מדות ולא מצאו טעם ואמרו שהשם הראשון דבק עם ויקרא
והשם השני היא התחלת הקריאה ובהכרח צריכים לקיים עצם נושא
המדות ומונים אותו עם המדות ואעפ שאינו מדה והצרך להשלים הי״ג
מדות והשם הנכתב והנקרא שתים ואע״פ שאינו מדה וזה אי
אפשר כי כן יקרא בפי המדבר דרך כבוד · ואחרים נלחצו ואמרו
שמדת ארך אפים שתים נחשבת לרעים ולטובים וזה אי אפשר כי
הטובים אינם צריכים אריכות אף · ועוד שיש מן המדות שכוללות
טובים ורעים ואם לפי הכרח יעלה אתם במספר · ועוד שטעות בידם
כי בעל הטעמים הפסיק במלת ויקרא בטעם כגלה שיש לו העמדה
ומפני קצרון דעתנו מהו טעם על כפל השם נטעה לתקן הטעמים ·
אמנם מי ששם התחלת הקריאה מן השם הראשון יש מהם שקראם
מדות וזה אי אפשר בהכרח עצם נושא המדות · ואחרים שמו השם
הראשון עצם והשני מדה ואעפ״כ העצם נכלל בכלל המדות ואעפ שאינו
מדה והנה אלה בני יעקב אשר ילד לו בפדן ארם · וחכמי הקראים
נחלקים מהם מדביקים השם הראשון עם ויקרא והתחלת הקריאה מן
השם השני והוכרח זה החכם שלא הרגיש טעם בכפל השם עם כל זה
הסכים היות עצם נושא המדות והשב המדות שהם תשע ואלו הם ·
אל · רחום · וחנון · ארך אפים · ורב חסד · ואמת · נוצר חסד
לאלפים · נושא עון ופשע וחטאה · ונקה לא ינקה פוקד עון אבות ·
והחכם ר' אהרן אומ' כי השם הראשון אינו דבק עם ויקרא והקריאה
כפולה לא בקריאת אברהם אברהם · משה משה · כי אין זה מן העליון
לשפל כי אין לזרז הנקרא אעפ״כ יש למ' שבאה הקריאה כפולה עם
שאינו צריך ענין הזרוז להורות שהיא קריאה עליונה מפני שנחלקים
החכמים אם השם הוא הקורא או משה אע״פ שאין דעתנו זה · אמנם
כונת זה החכם בכפל השם להורות ששמו עצמו ואינו נגזר מן פעולה
ואם כן אינו מדה ועשה זה בעבור שהיה צריך להזכיר התארים שהם
תארי פעולה בא והשם להורות ששמו זה עצמו ומספר המדות י״א מן
אל רחום וחנון ואני תמה מזה החכם אם אינו עושה זה השם מדה
היאך חלקו עם האחרים בבחינת חלקי העולם ואומר שכפל השם בשביל
העולם העליון להורות שהשגחה בהם עצמה וכבר נלכדו החכמי'
אחרים בבחינת זה החלוק והכרחו לקראם מדות · ואני אומר שאי
אפשר לחלק המדות בחלקי המציאות כי לא שאל משה ע״ה רק הנהגת
בעולם השפל כמ' חלקי המציאות כמו שנתבאר באמרו הודיעני נא את
דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך · וראה כי עמך הגוי הזה ·
וחכמים רבים היו בזה בין מחכמי הקראים בין מחכמי
הרבנים כגון החכם רבי' משה והחכם רבי' ישועה נ״ע ואבן

עזרא · ואם החכם רבי׳ אהרן נ״נ מחלקם ימשים את ישראל בדמיון שלשה חלקי המציאות שיהיה נכלל בכלל המדות נראה לו לפי דעתי · אמנם להיות מדות מהם מייחדים לאחד מחלקי המציאות שהוא השפל · ומהם לשני חלקי המציאות שהוא השפל והאמצעי · ומהם לשלשה חלקי המציאות העליון והאמצעי והשפל זה אמת אך תכלית הכונה בזה המקום הוא לעולם השפל ואלו המדות צריך אותם לעולם השפל · והנה והתחלת הקריאה מהשם הראשון שהרי יש העמדה בגלות ויקרא והתחלת המדות מהשם השני על כן יש פסק בין שני השמות להבדיל שהיא בעין העמדה להבדיל שם העצם משם שהוא התחלת המדות והשם הראשון שם עצם נושא המדות · ומספר המדות י״ב ואלו הם · ה׳ · אל · רחום · וחנון · ארך אפים · ורב חסד · ואמת · נוצר חסד לאלפים · נושא עון · ופשע · וחטאה · ונקה לא ינקה פוקד עון אבות · אלו הם י״ב מדות וכבר ידעת מה שפרשנו בפרק מפרקי זה המאמר שהשם סובל שני טעמים · הטעם האחד שמורה על מציאותו אשר היא עצמו והיותו מורה שהוא מהוה פעולות והנה השם הראשון יהיה נאמ׳ במאמר העצם כי אי אפשר נשוא מבלי נושא · והשני יהיה מורה שהוא מהוה פעולות ואין לך למעלה מזאת המדה שהוא מורה להשגחה עצמה כיון שהוא מהוה וההויה כחוש ההפסד וזאת המדה כוללת שלשה חלקי המציאות ואחר כן אמ׳ אל · ומלת אל תורה שהוא יכול על מה שיעד להם מעתידות טובות ורעות וזאת המדה כוללת עולם האמצעי והשפל מפני שהוא אמצעי עומד ביכולת השם שמניעו תמיד וכן נאמ׳ השמים מספרים כבוד אל ר״ל שהם מספרים הכח והאילות שלו ולא יתכן מאמ׳ משרת משה שהשם הראשון כנגד עולם העליון והשם השני כנגד עולם האמצעי · ומלת אל כנגד עולם ההויה וההפסד · ולא מאמ׳ ר׳ אהרן שאמ׳ כי כפל השם כנגד עולם העליון ומלת אל כנגד עולם האמצעי · אלא לפי דעתנו שהשם הראשון מקיים העצם והשני כולל גם העליון עם השני ומלת אל כוללת האמצעי עם השפל · ואחר כן אמ׳ רחום וזאת המלה מבוללת לעולם השפל המורכב מהפכים ודברי׳ ששונאים אלו את אלו ויש להם הוספת והסרון הם הצריכים הרחמים ומבוללת זאת המלה לשמרו מן ההזק בגרמו וישב אל ה׳ וירחמהו · כי אם הוגה ורחם כרוב חסדיו · וזאת המדה כוללת כל נמצאי מטה החי המדבר והאלם · ומלת חנון תורה על מתן דבר שאינו חיב בגרמו אשר חנן אלהים את עבדך · מגזרת חנם · והיא מבוללת במין האדם · והנה הקדים רחום מן חנון שהאדם יבחר להרחיק ההזק משינתן לו מתן והקדים אל להורות שהוא יכול לשמרו מן ההזק ולתת לו מתן · והקדים שם יו״ד ה״א וו ה״א להורות שהוא מתנהג באלו המדות במה שהוה · ואמ׳ ארך אפים וזאת אריכות האף היא על החוטא שחטא ומחויב בעונש והשם מאריך אפו עליו · וזאת המדה נפלאה וטוב ארך אפים

מגבור ׳ וזה חסד גדול עשה השם עם האדם עד שישוב להנצל מן העונש ׳ ואמ׳ ורב חסד בשביל הרשע שהאריך אפו עליו וזמן המשפט אמור עד שובו או עד שיענש הוא עומד בחסדו הרב ועל כן אמ׳ ורב שאין לו שום זכות והוא חסד גמור כי טוב ממנו אשר עדן לא היה כי הוא נמשך לבשרות לבד ׳ ואמ׳ ואמת ׳ ומלת ורב משמשת בעבור שנים וטעמו ורב אמת בעבור שמלת אמת אינו תאר רק שם ׳ וטעם זאת המלה כי אעפ״ שהוא רב חסד וכולל במדה זו לטובים ולרעים אמר שהוא רב האמת שיגמול לרשע כרשעתו ולצדיק בצדקתו בדבר מה שאינו מעין החסד וזהו אמתת הגמול והעונש במה שהוא חייב וכולל גם כן קיום המשפט החסד ובעבור שאין ראוי לשוות גם לענין החסד הצדיק עם הרשע ושניהם נכללים תחת מדת רב חסד בא להורות שהחסד אשר בא לרשע רגעי ולצדיק נוצר החסד לבניו ולבני בניו כמו שאמ׳ נוצר חסד לאלפים ׳ ואמ׳ נושא עון ופשע וחטאה ויואו הן שלש מדות בעבור חלוק ענינם שהפשע גדול מן העון אעפ״ ששניהם בזדון והטאה בין במחשבה בין במעשה שהוא בשגגה ואם זאת המדה כנראה שאינה מוסגלת אלא היא כוללת שבים ושובבים כבר מאמרו ונקה לא ינקה שהוא לשובבים יורה שמדת נושא עון לשבים והראה גם לשובבים אריכות אף באמרו פוקד עון אבות על בנים וזה חסד גדול עד שיעשה השיבה ינצל מן העונש ומה שאמ׳ החכם שזה מגרים העונות באומ׳ אחטא ואשוב כבר באר החכם כי זה לא יהיה בהרבות העתים אלא שיותר השם העונש מכל וכל אי אפשר אלא מאריך האף נמצאו כל המדות טובות ׳ וראיתי שחכמי הקבלה כלם מסכימים שהם י״ג מדות ונחלקו בפרושיהם ׳ מהם סוברים שיהיו כל המדות על צד הרחמנות והגבילום עד ונקה שהוא מדה בפני עצמה שענינו מנקה לשבים בעבור שלא יביאו פוקד עון אבות במספר ואינו פשט ׳ ואחרי׳ חברו ואמ׳ ונקה לא ינקה לשובבים לגמרי אלא אעפ״ שהוא נושא עון מעירם בדרך התשובה וזו מדה טובה ומוציא עון אבות מן המספר שהוא לשובבים הפך השבים והם בבינתם מדה אחת ׳ ואחרים אומרי׳ ונקה לא ינקה שרש לא ישרש והנה היא לטובה ואם כן נשאר פוקד עון אבות לעצמו ואימר שזה תכלית המדות אעפ״ שאינו לצד רחמנות ואעפ״כ היא מדה טובה כי לולי זה אם היה מותר העונש לרשע לא היה העולם מתקיים ׳ ואחרים אומרי׳ כי ונקה עד פוקד עון אבות בחזקת מדה אחת ומפרשים זה לצד רחמנות שהשם יתע׳ מאריך אפו עד רבעים ׳ והאמת כשם שבאמצעות כלל המדות יהיה קיום העולם נמצא שכל המדות הן הנהגה שלמה אין למעלה כמנה ואין דמיון בינינו להקיש הנהגתו להנהגתנו ועל כן בקש משה רבי׳ ע״ה להודיעם לו ונענה בזאת השאלה ׳ והעלה אשר הבריחה את משה רבי׳ ע״ה לבקש מהשם להודיעו דרכיו בעבור שהם נעלמים מהשגת שכלינו מפני שמשה ע״ה שערה דעתו שפעולות

השם ית' על פי הצדק והמשפט והיתה הנהגתו ית' משוערת בדעת משה וכשחטאו ישראל בענין העגל הדין היה נותן שיתנהג עמהם על צד המשפט ובין שראה משה רבי' ע"ה שהשם ית' הרשו לשאול מצד שיהיה להם ענין דרכי השם במחשבת משה שדרכי השם עם מין האדם הם על צד הויתור ואין להם שעור כמו שאמ' החכם שהם בחרבות העתים ואינם על צד החיוב על כן בקש משה להודיעו דרכיו על פי שהוא מתנהג עם העולם וכפי דייקות השגת דרכיו על פי אמתתם תהיה השגת ידיעתי על כן אמ' משה ע"ה ואדעך למען אמצא חן בעיניך · ר"ל כשאכיר הנהגתך ואתנהג גם אני במדת הנהגתך על עמך ישראל על כן אמ' וראה כי עמך הגוי הזה והוא לך להודיעני דרכך · והיה זה המאמר מבהעף לשתי כונות · הכונה האחת תהיה כי כשחטאו ישראל אהיה שואל בעדם שתתנהג עמם במדותיך הטובות · והכונה השנית שאהיה גם אני מתנהג עמם כפי הנהגתך במדותיך אשר בהם נאמ' אעביר כל טובי על פניך ר"ל השגת הנמצאות שמהם הודע הנהגתו וקשר הנהגתו ית' על הנמצאות על כן נקראים מדותיו האחרי פעולות :

פרק צ"ג מה שצריכים אנחנו להנצל מענין אלו המדות מפני שהם מביאים אל הגשמה בעבור שהם באים מתכונות גוף בעל נפש והם תכונות נפשיות והעד על זה כשיתפעלו בנפש יעשו בגוף פעולה כמו שנתבאר והשם ית' רחוק מאיפני השנוי וההפעלות · ומה שיש לנו לומ' בעבור שבאים כדמות אלה הפעולות מגוף בעל נפש מתדמה השם ית' כאלו היא בעל הכונות כדי להבין השומע אבל השם ית' חלילה לו מפגע הגשמות וממשיגי הגשמות שיתפעל ממדה נפשיית שהוא ית' אינו בעל נפש שיתפעל בענין הרחמים והחנינה ואריכות האף אלא הושאלו לו כדי להבין השומע בהאצל כדמות אלו הפעולות מהש' ית' שמו והם האחרי פעולות כי המרוחק מאחד ממנו יהיה מצד שכועס עליו ולפי כך הושאלו הכעס והקצף לשם ית' בבחינת המתרחק מהשם ית' וכל המתקרב אצלנו לקבל תועלתנו יהיה מצד המלתנו אליו מהמירת רחמינו והנינהנו עליו ועל כן הושאלו הרחמים והחנינה לשם ית' בבחינת המתקרב לו ית' לקבל ממנו תועלת וכל זה כדי להבין השומע על היותו מרוחק ממנו ית' ועל היותו מתקרב לו ית' לא שהוא בעל הכונה ומתפעל חלילה לו :

פרק צ"ד בבקשת התכלית מציאות העולם בכללו נחלקו דעת החכמים לפי אמונת הקדמות והחדוש שמאמיני הקדמות אומרים שמצד החיוב להיות העולם נמצא כמו שהוא נמצא ואין לבקש בו תכלית אחרונה חצונית מעצמו לומר שמפני כך נמצא כך וזה לעולם בכללו אבל פרטי העולם יבקש בהם תכלית לומר שזה מפני זה כמו

שהאמינו בדברים הטבעיים שהטבע הכם ולא יעשה דבר לבטלה · והיא
מהתהלת שכל ית׳ אשר היא התכלית הראשונה · אמנם לפי דעת
מאמיני החדוש בבקשת התכלית אמיר שהעולם נמצא אחר שלא היה
ודעות החכמים יחלקו לשני חלקים · החלק האחד אומרים כך רצה
ועשה ולא שמו לו תכלית בלתי הרצון בעבור שבקשת תכלית לעולם
בכללו יהיה מפני חכמה והחכמה עצמיית לו ויתחייב קדמות העולם כיון
שאין לו מונע מלהמציא מה שתבין החכמה להמציא והם רוצים הלשון
ועל כן אומרים שהיא נמשך לרצון ולא יבקשו תכלית והרצון מתחדש
בחדוש העולם ואחרי שבכלל העולם לא בקשו תכלית גם בפרטי העולם
לא בקשו תכלית · וידוע שכל רצון שיעשה פעולה בלי שיבקש בה תכלית
חוץ מעצם הרצון היא פעולת הבל והשם ית׳ רחוק מן ההבדונות ·
והחלק השני אומרים שמציאות העולם נמשכת אחרי החכמה והחכמה
אי אפשר בלי שתבקש תכלית אם כן מציאות העולם יש בה תכלית ·
וזה החלק נחלק לב׳ חלקים · מהם האמינו שיש לעולם תכלית
אמנם סגרו השער ואמרו שאנחנו נסכל איכות התכלית · כי כשם
שנסכל עצם הכמותו כן נסכל אופני הכמתו · ואין ראוי לו לאדם לשאול
מה תכלית העולם · שאם ישאל מה תכלית העולם כאלו שואל מה
עצם הכמתו · ומצד כלות דעתנו מהשגת התכלית תהיה השאלה
נמנעת · ומהם חששו למצוא התכלית והוציאם החלוק לשלשה חלקים ·
אם שתהיה התכלית בעבור השם · או שתהיה התכלית בעבור העולם
עצמו · או חוץ משניהם · אמנם שתהיה התכלית בעבור השם ית׳ אי
אפשר · שהשם ית׳ שלם לעצמו בכל מיני השלמיות ובלתי העולם השם
ית׳ יהיה נמצא · ואיך אפשר לומ׳ שהעולם נמצא בשביל השם כי מה
תועלת יש לו מהם · ואם תאמ׳ כדי לשבחו ולהדרו · כל שבח וכל
הדר הוא הסר בבחינת שלמות עצמו בהכרח · ואי אפשר היות התכלית
חוץ משניהם · כי מה שהוא חוץ משניהם הוא אין ר״ל הפועל והפעל ·
א״ב נשאר תכלית מציאות העולם עצמו · וזאת היא תכלית אחרונה
למציאות העולם · ואם תהיה התכלית למציאות העולם עצמו · היש כל
חלק מחלקי העולם תכלית אחרונה · או יש מהם שזה מפני זה כמו
שנתבאר בחכמת הטבע · ואם יש חלקים מחלקי העולם שזה מפני
זה היש לכל העולם חלק אחד תכלית אחרונה · או יש שם תכליות
הרבה · והאמת להאמין שאין כל חלק מחלקי העולם תכלית אחרונה ·
ואין לכל העולם חלק אחד תכלית אחרונה אבל ימצאו יותר מאחד
תכלית אחרונה · ואין לנו יכולת להקיר בשני העולמים ר״ל עולם המלאכים
ועולם הגלגלים התכליות שבהם · כי לא תשלוט דעתנו לחקור בהם ·
אמנם על השפל יש יכולת בדעת לחקור בו למצוא תכליתו · ובכן אמ׳
המשורר השמים שמים לה׳ והארץ נתן לבני אדם · ויש לנו להבין כי
תכלית זה העולם השפל היא האדם · ואמנם יש חלוקה בין החכמים

בעבור האדם · שמהם אומרים כי כל העולם נמצא בעבור האדם ושמיהו סבה תכליתית לכל העולם · ומהם אמרו שהאדם נמצא בעבור קיום העולם בכללו ושמיהו סבה פעליית · אמנם לפי כונת האומרת שהעולם נמצא בשביל האדם ר״ל העליונים והתחתונים והאדם תכלית אחרונה זה אי אפשר שיהיה הנכבד נמצא בשביל הפחות · וכבר ידענו שערך האדם פחות והסר בבחינת העליונים וכי המקיף נכבד מהמוקף והכתו׳ העיד על זה הן בקדושיו לא יאמין · הן בעבדיו לא יאמין · והפחיתו הכתו׳ ג״כ באמרו מה אנוש כי תזכרנו · ה׳ מה אדם ותדעהו · ואם נמצא בקצת אמרים מראים שהעליון נמצא בשביל השפל ר״ל האדם כבריאות המאורות באמרו להאיר על הארץ והנראה גם כן מתועלת המגעת לעולם מהם אין הענין שזה נהיה מפני זה אלא ספר הכתו׳ עם היות הויתם לעצמם גם כן נמשכת מהם תועלת לנמצאי מטה לא שבבחינת זאת התועלה נבראו שאם לא כן תהיה התכלית פחותה מהבעלה וזהו פעולת השחוק · אמנם לפי כונת האומרה שהאדם נמצא בשביל העליונים והתחתונים והיא סבה פעליית אין זה נודע מצד השכל וכי הכתו׳ הורה במעשה בראשית כלוי המעשה בבריאת האדם שהוא הנברא האחרון הוהם כל הבריאות ונראה שהוא תכלית אחרונה במציאות העולם השפל ואינו סבה פעליית למציאות העולם השפל אף לעולם בכללו כפי שהאמינו אנשים קרוב בזמננו זה ונראה להם שהתחדשה להם דעת נפלאה מכל מי שקדם אפי׳ בזמן הנביאים ודין היה לו להתפאר אחרי שלא נשמעה זאת הדעת מכל מי שקדם · ואני אומ׳ שלא נשמעה זאת הדעת מכל מי שקדם בעבור שאינה מכוונת אל האמת · והכונה שלהצתהו זאת היא בעבור ראותו הנפש שבאדם שהיא עצם שלם לפי דעת אחת הדעות ועומד בעצמו אומר למה באה בגוף האדם להסתכן על ידיו וזה אינו דין שאם באה להשלים הגוף ולא השיג תועלת לעצמה למה תסתכן על ידיו אף ראה פשט הכתו׳ אשר העיד כי לא באה הנפש בגוף האדם להשלימו לבד אלא להנהיג את החי האלם כאשר אמ׳ הכתו׳ נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים וזה אינו ראוי להמציא הנכבד בשביל השפל הפחות כל שכן שישוב ההפסד לדבר הנכבד בשביל קיום הפחות וזה אינו דין · ובעבור שלא יוציא פעל השם בלתי היותו נאות כבבה דעתו לישב הענין ואמ׳ אמת שהשגחת השם מקיימת את העולם מכלליו עד פרטיו ואלולי שערנו העדר השגחתו ית׳ היה העולם נפסד · אמנם זה העולם השפל שהוא דבר נקבא אינו נאות למשכן השם ית׳ עד שישגיח בו לקיומו כי השם ית׳ אינו נמצא עם דברים המתים ואצל חלק מהעליונים שהוא מכין משכן כבודו והביאהו בגוף חמרי בעולם השפל היותו משכן לאל ית׳ כדי שישגיח בקיום העולם השפל וזהו האדם כי בכל מה שמשגיח שכל האדם השם ית׳ שוכן בו משגיח בו ונראה מכח זאת הכונה שהאדם אם יכון לפעולה רעה הוא

מהשגחת השם ית' מכל חסרון לפי שפירש ברשע וטוב לו וכפי כונתו שכל האדם אמצעי בקיום העולם השפל ולא היה יכול להנהיגו ולקיימו כשהוא נבדל בלתי חברת החמר ואין הסבה לקיום העולם השפל לבד עד שיהיה הנכבד בשביל הפחות עד שיקרה לו גם כן ההפסד מצדו אלא לקיום העולם בכללו כי כל העולם כלו כאיש אחד נקשר קצהו בקצהו ואין קיום השפל בלתי העליון ואין העליון בלתי השפל וכיון שהשפל לא היה מתקיים בלתי חברת שכל האדם באדם לקיימו ולהנהיגו הנה האדם סבה פעליית למציאות העו' בכללו ואמנם אם יקרה הפסד לזה החלק מצד חברת החמר אמ' שאין חשש לזה ההפסד בערך ההויה ההוה על ידיו וגם איננו עול כי מן האין בא ועל האין שב שאלו היה משיבו אל פחות מאין היה עול · ואמנם אם הזכה הנפש שהנצל מסכנת הגוף עם שתקיים העולם השוב למקורה הראשון זה ומה שראה למציאות האדם היותו סבה פעליית למציאות העולם בכללו · ואני אומ' מה שנראה מדין השכל שכל סבה פעליית קודמת בטבע ובזמן לדבר הנפעל ואנחנו השכלנו מצד דין השכל ומדין המשמע שהאדם נברא אחרון וכל הנמצא קודם בטבע מן האדם ואלו היה האדם סבה פעלייה לעו' קודם המצא האדם איך היה עומד העולם וכמו שהיה עומד קודם היות האדם בהשגחה אלהית כן יהיה עומד אחר המצא האדם בהשגחת אלהית ואם נעזר מפסוק וירדו ברגת הים זה הפסוק יורה על צד ההנהגה לקיימם עד שיהיה האדם סבה פעליית להם ונמצאו שהם תכלית אחרונה והאדם נברא בשבילם וכן לא יאות ודין היה על הכתו' שלא לעור עיני השכל משומו תכלית הנהגתו לנמצאי מטה שהם ב"ח לבאר התכלית העולה מכח זאת ההנהגה שהוא קיום העולם בכללו · והכתו' מעיד שמציאות העולם השפל מבריאת היבשה והקוות המים שנהיה בשביל האדם כמו שאמ' כה אמר ה' יוצר הארץ ועושה הוא כוננה לא תהו בראה לשבת יצרה . ומה שנתהוו בה הם לסבת האדם והאדם תכלית אחרונה לזאת הבריאה ומה שאמ' וירדו ברגת הים טעם הממשלה והרשות שלו עליהם כמו שאמ' ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו והם נמצאו בשבילו שיהנה האדם מהם כמו שהרשהו בצמחי האדמה עם ב"ח באמרו ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע זהו משמע הפסוק שהוא כדרך הגדה בעבור היותו מוטבע בכך · ואין התכלית הכונה שינהיגם רק שתהיה רשותו בהם שיהנה מהם כי מה הנהגה תאות עליהם והוא שוחטם ואוכלם ומעבידם ואין מנהיג רק ב' ג' מינים וגם הם לצד תועלתו והשאר הם בלתי הנהגה אף הרגים · ואם אמרנו שיהנה מהם לא שיפסידם רק על צד שנהיה זה מפני זה · ואם ישאל שואל ואם כן למה באת הנפש בגוף להסתכן על ידיו · יש להשיב שהשם ית' צדיק וישר בכל דרכיו וטוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו ולא ימנע טוב מבעליו בשער טובו הפתוח ובחוט חבדו המתוח

והנה באת הנפש להשלים גוף טבעי גמר החמר שהוא הנכבד והמעולה מכל נמצאי מטה ובלתה לא היה נשלם ולהשיג ידיעתו ית' מחמרת הגשמיות להיות דעת אלהים בארץ להיות כבוד חי מלא העולם והנה לא קפץ יד היכולת מלהוציא כל מה שהיה בכח לידי פעל ומלהין לכל דבר מה שהוא ראוי ומוכן לקבל · ואין זה עול בפעל השם אם הכתבן על ידי הגוף כי השם שלחה להעמיד הגוף ולהושיע את עצמה בהשגחה מפני שקודם בואה בגוף היא כח והכנה לבד ובהתחברה בגוף תצא לפעל ובכל זה אמר שלמה אשר יצר את האדם ישר והמה בקשו השבונות רבים · והנה אם לא שולח זאת הנפש להשלים זה הגוף הארציי היה מונע טוב מבעליו ר"ל היה מונע ממנו מה שהוא מוכן ומזומן לקבל · ומכל מערכת שלשה חלקי המציאות יש לכל אחד תכלית אחת והאדם הוא התכלית האחרונה בזה העולם השפל ואע"פב שהוא גרוע אצל התכליות האחרות שבשני העולמים בערך העולם השפל שהוא הנכבד והמעולה · והנה שלשה חלקי המציאות נהנים מזיו כבודו במה שסובל כל אחד לקבל · ועל ידי כחות שלמעלה משפיע טובו בנמצאי מטה והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה · ושלשתם נכפפים לו ית' להכיר חסרונם אצל שלמותו ולפארו בכל מיני השלמיות לפי ערכם לא לפי שלמותו ששלמות עצמו נמנעה להשיגה אחת משלש המערכות ולכל אחד משלשה חלקי המציאות יש דת וחק לעבוד את השם ית' בהשגת ידיעתו ואינו דין שבעבור מעלת והשיבות השגת ידיעתו אצל הנבדלים אם תהיה השגת המורכבים גרועה להיותה נמאסת אלא לכל אחד יש חק ודת לסבול עליו עול מלכותו שלשם ית' ואין השבח והמהלל לפי שלמותו ית' אלא לפי חסרון שלמות ערך כל אחד משלמיתו ית' לעבדו וכל אחד משלשה חלקי המציאות לפי השגת ידיעתו ההודה הכרת חסרונו · הנה נתבאר שהאדם נברא והוא מורכב משני חלקים ורצון השם לקיים את שני החלקים להשלים את הגוף הארציי ולהושיע הנפש שלא תכתבן מחברת הגוף הארציי שבשניהם ישולם גדר האדם אחרי שבהכרח היה לבא הנפש המשכלת להשלים הגוף הארציי אשר הרצון היה בקיומו ולהתפשט ידיעתו בכל חלקי העולם מכל חלקי העו' ולא תהיה אמונתנו שהעולם נברא כדי להשיג את השם ית' אלא כדי להנות העולם ממנו שהרי קודם הוית העולם מה היה חסר השם ית' ואחרי' הוית העו' מה שלמות באה לו ועוד ששלמותו נמנעת להשיגה ואלו היה הרצון בכך דין היה שיושג בתכלית שלמותו כי המתפאר לא ירצה שיושג למטה משלמותו · אמנם הרצון להועלת העולם עצמו וזהו כל פעל ה' למענהו ועשה הטוב ליפיו ולא לצד כבה תצונית מעצמו וכתו' יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו · שהפועל שמח כשיבוא ממנו פעל נאורה לכונתו ולפי השיבות הפעולה יחשב הפועל וזהו יהי כבוד ה' לעו' שאם השם ית' המציאם וחנן להם

טבו להודות למנעים להם וכפי קרבתם לו ית' יהיה יתרון המעלה :

פרק צ"ח יען שמרצון השם התכלית במציאות העולם קיום העו' עצמו וזהו כל פעל ה' למענהו · ר"ל למענה הפועל הנה ברצותו בקיום מין האנושי בעולם השפל נתן לו חלק מהחלק העליון לקיימו הוא שכל האדם המנהיג את האדם · והיה מרצון השם שכל המקיים העולם הוא המקיים רצון השם ומשלימו וכל מי שאינו מקיימו נמצא מבטל רצון השם · והיה ג"כ בעצם זה החלק העליון אורח חיים למעלה והיה מרצון השם לקיים האדם את שני חלקיו קיום החלק העליוני וקיום מין האדם שהוא קיום זה העולם וכשראה השם כי יצר לב האדם נוטה לקיום זה החלק ואפי' בלי הערה ר"ל קיום החלק השפל מבלי השגית אל קיום החלק העליוני ולא היה נשלם מרצון טבע האדם להשלים רצון השם שהוא קיום שני החלקים היה צריך האדם להערה ולא תושלם ההערה אלא במאמר הנבואה וזהו שמביא הכרח מאמ' הנבואה הלא תראה כדר בריאת האדם כאשר נוצר ורצה השם לצוותו במה שלא היה עולה מהשלמת טבעו ונאמ' ויצו ה' אלהים את האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל · ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו · ויש לך לדעת שבאמרו מכל עץ הגן אכל תאכל כולל עץ החיים ועץ הדעת ועץ החיים רמז אל חייב הנצחיים שהם קיום העולם הבא לקרב האמת ולהרחיק השקר · ועץ הדעת הוא קיום העולם הזה ההכרחי לא להאבון אשר הוא מביא אל הקנת המפורסמות למאוס ברע ובחור בטוב והיה מרצונו לקיים את שני החלקים קיום העולם הבא וקיום העולם הזה בדרך ההכרחי · ובאה האזהרה בלי השגיח אל הקנת המפורסמות לא יהיה אלא מפני אכלו מעץ הדעת לתאבון כי אז לא תהיה ההשגחה לחלק השכלי ורצון השם היה לקיום החלק השכלי שהוא עץ החיים ולקיום החלק הארציי במה שהוא על דרך הכרח לא לתאבון שאם יהיה נטיתו לתאבון יהיה צריך אל הקנת המפורסמות ואז יהיה העדר החלק השכלי וזהו כי ביום אכלך ממנו מות תמות · ואין הרצון באמרו ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו שלא יאכל ממנו לגמרי שאם כן נמצא שבריאתו היתה לבטלה וכן לא יאות כי כלם נעשו לצורך האדם בקיום מין האנושי · אמנם האזהרה היתה בלי נטות לאכל מן הכח הנאות ממנו שהוא הדעת טוב ורע אשר הוא הקנת המפורסמות אשר יוכיח בהם מפני נטיתו לאכול מעץ הדעת לתאבון ולא על דרך ההכרחי לבד · שאם ישלל ממנו החלק השכלי מפני נטיתו לאכל מעץ הדעת לתאבון ולא ישכיל בכח המדמה אל הקנת המפורסמות יהא נפסד מין האדם לגמרי ומאמ' הנחש אף כי אמ' אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן הכונה מפני שלא השיג בקיום החלק השכלי גם לא הבין העדרו כי בזמן שתתאוה ערה

השכל ישן · ומאמ׳ האשה מכל עץ הגן נאכל כבר השכילה בקיום החלק השכלי ובקיום מין האנישי שהוא על דרך הכרחי והבינה במה שבאה האזהרה עליו באמרה ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמיתון · באמרה ומפרי העץ הטעם שהוא דעת טוב ורע וזהו הפרי של עץ הדעת לא עץ הדעת עצמו כי כבר אמרה מכל עץ הגן נאכל · ויש להפליא במאמ׳ האשה איך אמרה ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמיתון מאמ׳ מספק במלת פן ומאמ׳ השם בגזר דין באמרו כי ביום אכלך ממנו מות תמות · יש להשיב כי מאמ׳ השם היה בגזר דין בעבור שהזכיר האכילה לבד · ומאמ׳ האשה היה מספק בעבור מאמ׳ ולא תגעו ואעפ״ שלא הזכיר השם הנגיעה האשה הבינה כי אי אפשר אכילה בלי נגיעה ואפשר נגיעה בלי אכילה ואלמלי מזכיר העונש על הנגיעה היה קו״ על האכילה אבל הואיל והזכיר העונש על האכילה נשאר הענין על הנגיעה מספק · והנחש כשלא השיג החלק השכלי גם לא הבין העדרו על כן נאמ׳ ויאמר הנחש לא מות תמיתון כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע · הטעם כשתשתמשו בפעל כח המדמה ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע ר״ל אחרי שתטו באכילת עץ הדעת לתאבון תהיו שופטים ודיינים תקנת המפורסמות שלא להפסיד קיום מין האנושי שבאמת אם יטה האדם לתאבון בלי תקנת המפורסמות יפסד מין האדם לגמרי · ומאמר ותרא האשה כי טוב העץ למאכל במה שהיתה רגילה לטעום ממנו בקיום ההכרחי ובאמרה וכי תאוה הוא לעינים כשיטה לאכל ממנו להאבון מיד אמ׳ ונחמד העץ להשכיל ר״ל היא פרי העץ והיא דעת טוב ורע והוא תקנת המפורסמות שעל ידיהם יתקיים מין האנושי אעפ״ שיטה בחלק החמרי לתאבון על כן נתפתית האשה ותקח מפריו ותאכל והתן גם לאישה עמה ויאכל · והספיק לאדם ולאשתו זאת המחשבה ששני החלקים יהיו כאחד כאשר אמ׳ הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע שכרושו האדם שהוא שני חלקים קיום החלק השכלי וקיום החלק החמרי באכילת פרי עץ הדעת שהוא תקנת המפורסמות שהיא דעת טוב ורע ובעבור שמרו ברצון השם נענשו במה שהזהירם ויהרם למה שבחרו הם ולכן גורש האדם מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לקח משם · ר״ל קיום העולם הזה שהיא החלק האחד שתהיה בו תכלית ההשגחה לגמרי לא על צד השעור כמו שהיה קודם בהיותו עסק על השנים החלקים · ובזה החלק שנטה יעדהו שיהיה על צד הטרח והעמל על צד העונש וזה הכלל כי בהיותו עוסק בשני החלקים תהיה אכילתו מעץ הדעת על צד השעור בהכרחי לבד אבל אם ייחד האכילה מעץ הדעת תהיה בהכרחי ולתאבון וחלק התאבון יהיה מביא אל תקנת המפורסמות הם הנקראים מצוות שכליות

להעמיד קיום מין האנושי שלולי זה יפסד לגמרי והשם ית׳ לא רצה בהפסדו אעפ״ שבטל החלק האחר שהיא קיום העולם הבא · אך בעבור היות מין האדם על מעלות מהם שהם נבדלים למרום ואין להם עסק בעניני העולם הזה כי אם בהכרחי לבד · ומהם שהם עוסקים בענין קיום הנפש ובעניני העולם הזה על צד ההכרחי בנטיה יתרה מן החלק הראשון לזה החלק נאמ׳ הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו מאמר מספק כמאמ׳ האשה ולא תגעו בו פן תמותון שמזה החלק יזכו בקיום שני החלקים קיום העולם הבא וקיום העו׳ הזה · ומזה הכת היו האבות עליהם השלום על כן אמ׳ שלמה ע״ה כי מצאי מצא חיים ויפק רצון מה׳ ואמ׳ וחטאי חומס נפשו · כפי זה המאמ׳ המספק כי יש מהם שעוסקים בקיום העולם הזה על צד ההכרחי ואין להם הצלחת הנפש על כן אמ׳ וחוטאי חומס נפשו שהשם ית׳ שם לו כח לעלות במעלות השכליות כשגרשו מגן עדן כאשר אמ׳ וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים שאין הכונה למנעו מלהשיג שכן לא יאות כאשר יודע עם התבוננות · ומהם שהם נוטים בקיום זה העולם לבד להכרחי ולהאבק עליהם נאמ׳ כל משנאי אהבו מות העדר קיום החלק השכלי אלו הם שצריכים אל תקון המפורסמות שלא להפסיד קיום מין האנושי אשר ותר לו השם להתקים באותו החלק לבד · והיה מזה שאם יבטל האדם תקנת אלו המפורסמות המביא להפסד מין האנושי שלקה ממין החטא ר״ל מקיום העולם מפני שלא רצה ללכת בדרך היושר להתקים מין האדם שהוא תכלית רצון השם האחד בבריאת האדם כמו שהוקרה לאנשי דור המבול מפני שמרו לרצון השם למה שהורה להם עץ הדעת שהוא קיום מין האדם ונענשו בעונש שנגזר להם והיה זה פשעם שלא שמרו מין האדם שהוא קיום העו׳ אלא היו משחיתים אותו ומבטלים רצון השם בקיום העולם שהיא מהשלמת טבע האדם מה שהניח אדם הראשון לקיום החלק האחד אחרי שגורש מגן עדן ושם נאמ׳ לעבד את האדמה אשר לקח משם · ונאמ׳ והשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס · והשחתות נמצא בעברית בענין הרציחה כמו שנ׳ אל תשחיתהו כי מי שלח ידו במשיח ה׳ ונקה · וראשית זאת העברה הנה קין שהרג את הבל ולקה עד דור שביעי היא דור המבול ולמך שאמ׳ כי איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי ומאחר שהיה זה פשעם רצה השם לענוש אותם במה שהיה כבתו קיום העולם והוא הראות היבשה ועל כן דנם במים אשר בהקותו היה קיום העולם ואחרי שנחם השם מעניש את מין האדם בכללו רצה לתקנם מעשות זה העון כי לא הספיק להם אזהרת השכל על כן הזהיר על ידי נח במאמ׳ הנבואה ובאר העונש למי שיעבר באמרו שפך דם האדם באדם דמו ישפך ולא הזהיר אלא באר העונש כי האזהרה קודמת מדין השכל ורצה להבדיל בין החי

האלם יבין החי המדבר שלא יהיו כאחד אצל האדם כי האדם קיום העולם בשבילו אשר נתן רז כאשר אמ׳ כי בצלם אלהים ברא את האדם · ומין האלם גם לא יהיה נפסד להפקר אלא בעבור מין האדם כאמרו כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה ובעבור שמירת מדת האדם מן מדת האכזריות לשמירת מין האדם אמ׳ אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו אשר היא נקרא כפי רבל אבר מן החי ראה שגם על קיום מין האדם לא הספיק הוראת השכל אלא ג״כ סייע במאמ׳ הנבואה והוסיף להם מצוית בקיום מין האנושי כאשר נתבאר בתורה · ולא נצל מדין המבול כי אם נח ובניו עמו מפני שצדיק יסוד עולם ואחרי זאת הפרענות נתפשט מין האדם וגברה האומה הסכלה ברעתה הסכלה כונה ליחד מין האדם בדעת אחת ובאמונה אחת בלתי היות יצא שום אחד מהם מהאמונה ההיא הפך כונת השם אשר אמ׳ ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם שטעמו שמא כמו שקדם לנו הבאור · והנה הדור ההוא כונו לעמוד כנגד זאת הכונה באמרם הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים · וכאשר כונה החכמה האלהית שזה לא יבצר מהסכל אשר יזמו לעשות · כי אם היו כלם מתיהדים בדעת אחת לא היה יכול אברהם אבי׳ להנצל מאמונתם הנפסדת להאמין ביחוד השם להיות דעת אלהים בארץ אשר הוא היה קיום העולם · על כן קלקל מחשבתם ובלבלם להפיצם בארבע פאות העולם להיותם חלוקי לשון וחלוקי אמונה שאם ימצא אדם נגדיי לאמונת כתה אחד אם יפחד מהם ינצל לאקלים אומה אחרת וזהו עקר לאמונת יסוד הדת וקיומה · על כן כשזרח אור הגנוז אברהם אבינו ע״ה ראש המאמינים ונמצא נגדיי לאומת הצבא ניצל לארץ כנען עם אנשים אחרים המתגרים עם אותם שיצא מהם הלא תראה איך נלחמו המלכים שיצא אברהם מארצם עם המלכים שהלך אברהם בארצם על כן השם הוציאו מאור כשדים ללכת ארצה כנען ואין ספק שהם בקשו למחות זכרו מן העולם שלא תתבטל דעתם השקרית · והשם ית׳ בעבור שקדמה לו הידיעה בבנין העיר והמגדל אשר בנו בני האדם לעשות להם שם להיות להם דת אחרת וחק אחד פן יפוצו על פני האדמה וישתנה החק ההוא ותתבטל דתם בלבל השם לשונם ולא הבין איש שפת רעהו עד שרבתה השנאה והקטטה ביניהם ונחלקו לארצותם בגויהם המעם שאם יתעורר מתעורר להאמין יחוד השם ית׳ לעמוד כנגד דעתם ואי אפש׳ שלא יעמדו כנגדו לעקרו מן העולם · ועל כן נאמ׳ אני ה׳ אשר הוצאתיך מאור כשדים · ואם זה המאורע אירע למין האדם מאירע אחר שנטה מין האדם בענין העריות מה שהוא היין ההולדת והוא הפסד קיום האדם אשר גזרה החכמה האלהית לשמירתו וקיומו · וראשית זאת העברה הנה חם שבא אל אביו כמו׳ וירא חם אבי כנען · וכתו׳ וראה את ערותה · שהוא כנוי לשכיבה · ואמרו אבי כנען מראה שכך היו מתנהגים הכנענים כאשר העיד עליהם

הכתו' באמרו כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו · ומעשה אבות יעשו בנים · והנה אנשי סדום ועמרה זה היה דרכם והם המעידים על עצמם באמרם איה האנשים אשר באו אליך הלילה הוציאם אלינו ונדעה אותם · ונאמ' להם זעקת סדום ועמרה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאד · ואמ' הנביא הנה זה היה עון סדום אחותך גאון שבעת לחם · ואמ' ותגבהנה ותעשנה תועבה לפני ואסיר אותהן כאשר ראית וזהו משכב זכור רמז לדבר ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא · ועל כן נגזר להם מה שנגזר והעונש להם ממין העברה רמז לדבר כלם יחמו כתנור · כמו תנור בוערה מאופה · וכשראו בני זארח הנקמה באנשי סדום בשביל זאת העברה מעטו מן העריות והנה רחל ובנות מדין שהן רועות צאן · והכנענים זאת היתה דרכם כי לא הוכחו ממאמר הכתו' בענין העריות אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים ואקוץ בם · ואמרו וכמעשה ארץ כנען לא תעשו ובחקותיהם לא תלכו · ואמ' ולא תקיא אתכם הארץ כאשר קאה את הגוי ואמ' ותקיא הארץ את יושביה מפני שהם מעותים דרך ארץ שהוא קיום העולם ונמצאו שהם מפסידים אותו ומבטלים רצון השם שגזר בקיומו גזר עליהם ההפסד לגמרי באמרו לא תחיה כל נשמה · והקלקלה שבאה אל המצריים זאת היתה הסבה ר"ל עברת העריות כאשר אמ' הכתו' כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וסבב השם סבות על ידי שעבוד עמו להענישם ובשביל זאת העברה שלא הספיק הוראת כח המדמה מתקנת המפורסמות רצה השם להת תקנה במאמ' הנבואה על ידי אב המון אוהבו בזמן שראה שילקו אנשי סדום וצוהו במצות המילה וכל היודע סוד המילה יבין בה זה הסוד · והנה לא באר ההתיבם בעונש משום סכלותם באמונה שכפרו בו ית' אשר הוא קיום הנפש אלא לצד השחיתם ההנהגה בקיום מין האנושי ואנשי נינוה יוכיחו · אמנם מי שהשגיח בתשועת נפשו והיה מפחית בהנהגת זה העולם היה שכרו שכר הנפש באמרו ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותו אלהים · ומספר ימיו לעד כשהיה מרצונו ית' אודות החלק הנתן לאדם שיהיה זך ונקי לפני השם בלתי גאול והלאה מהאמונות הנפסדות והנשחתות והכוזבות והיה מי שמבטל אלו שני הרצונים הוא הנקצף מהשם ית' ומי שישתדל שיזכה לאחד משני הרצונים יוחן במה שהשתדל לקיים כמו שהועדו אנשים קודם אברהם אבי' ע"ה ומי שישתדל לקיים אלו שני הרצונים הוא המתקרב אל השם · והנה אברהם אבי' ע"ה שהועד בקיום אלו שני הרצונים זכה בשניהם ר"ל קיום הגוף וקיום הנפש והבטיחו שיזכה זרעו באלו שני הרצונים מהנאת העולם הזה והעולם הבא ועל כן קראו בנו בכורו להנחילו שני העולמים · וזכה בזה מצד שלש דרכים · האחד

שברכם החלוקה עם אנשי דורו שהכיר הוא לבדו האמת כי אי אפשר שתעלם האמת מכלל אנשי העולם · והשני שהכופרים ההם רצו להכריתו מן העולם הבא על כן הבטיחו בקיום זרעו · והשלישי מפני שובה אחרים זכה בקיום זרעו כאשר אמר ואת הנפש אשר עשו בחרן · ותשוקת אברהם להיות לו זרע בשביל זה היה כדי למסור לזרעו יחוד השם במשפטי השכל כאשר נאמ׳ כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וגו׳ · וכשהיה מרצונו ית׳ שתהיה הנאת העולם הזה נתונת על צד החסד ואפי׳ למי שאין זכות אמנם לא יהיה המשך החסד הדירי ושכר העולם הבא אי אפשר שינתן על צד החסד כשרצה לזכות את זרע אברהם אוהבו בשני החלקים שתהיה הנאת העולם הזה הנתונה על צד החסד המשך הדירי ושכר העולם הבא ג״כ נתן להם תורה במצות שכליות עצמן שגזר בהם השכל והמצות תוריות לזכותם בשני החלקים אעפ שהמצות עצמן תועלת ומתועל האדם בהם בעבור שמקים רצונו בקיום המצות המקרבות אותו לתועלת שני העולמים יתן לו משכרו הרב והנה העולם יען שהוא חסד גמור אעפ שהאדם מבטלו ועומד כנגד רצון השם השם ית׳ יהות מאריך אפו עליו וגומל לו טובות אמנם שכר העולם הבא אינו נתן על צד החסד כי אם על צד הדין וכל חכמי ישראל כך מודים וכך גוזר השכל ואם יעמוד לבטל זה החלק יתחייב המיתה · וידוע שהאדם נברא שלם לעצמו אינו צריך אל הערה מבחוץ כי אי אפשר היות פעל השם חסר שאם ירצה האדם ללכת בדרך הישר על מה שיורה עליו השכל על מה שראוי עליו ואפי׳ בלי הערה אמנם בעבור היות חלקו האחד מתגבר עליו צוהו שיהיה עובד בשני החלקים כמו שאמרנו ואחרי שנטה אל החלק האחד ובטל החלק האחר ונענש שיהדו אל האחד ויעד קלקל האחר החלק נתן לו תקנה בסדר ההנהגה עד זמן אברהם אשר זכה בקיום שני החלקים ירצה השם לזכות את זרעו בקיום שני חלקיהם ונתן להם תקנה כוללת קיום שני החלקים והיא שלמות שלמות אין למעלה ממנה · ואם ימצא מורד ממה שראוי להתנהג בקיום שני חלקיו על צד החסד העירו על צד התשובה כדי לקיים את שני חלקיהם אשר הוא רצון השם · ומכאן הביא ההכרח לגלות למין האדם סודות נפלאות בעניני חכמה האלהית מה שאינם נודעים משיעור יד שכל האנושי רק נודעים במעלת הנבואה וזה על צד המתנה לזרע אברהם כדי להתאמת אצלם אמתת הנהגתו עם העולם והנה התורה באה להורות למה שגזר השכל מתקון הגוף ונתנה גדרים בשיעור משיעור המעלה מכל שעור לקיום הנפש · ולא הספיק לה זה עד שהוסיפה התורה מה שראוי להשתמר בגדרי הנפש ואלא שני החלקים שנקראים מצות תוריות וכל זה על צד החסד לזרע אברהם אוהבו לקרבו לשכר העולם הבא שהוא קיום רצון השם ובקיום זה הרצון יוסיף ג״כ התועלת יכל זה לא היה נשלם להודיעו אל האדם רק בקיום

הנבואה להודיע את האדם להשתמר למה שהוא מרצון השם ית' ובכן באה הנבואה וזה המבואי שהביא לחיוב הנבואה · ומאחר שעוררנו בענין הנבואה נבאר הדעות החלוקות בענין חיוב הנבואה · ואחרי כן נבאר הדעות שנשמעו במהות הנבואה ומי שהוא ראוי במעלת הנבואה · ואחרי כן נבאר הדעות שנשמעו לענינים שהורית הנבואה ר"ל טעמי עניני המצות ואמתתם :

••

פרק צ"ו הדעות שנשמעו ממי שהוא מאמין במציאות אלוה להכחיש הנבואה או להאמינה שלש דעות ·

הדיעה האחת דעת הפלוסופים ששוללים השגחת השם הפרטית ממין האדם ובשלילת ההשגחה הפרטית השיל הנבואה ותבטל לגמרי ואין תורה מן השמים ולא גמול ולא עונש ואנחנו כבר בארנו ובטלנו זאת הדעת מעקרה ר"ל שלילת ההשגחה הפרטית ממין האדם כמו שקדם לנו הבאור בראיות מופתיות · הדעת השנית היא דעת אל בראהמה ואל דהריה חכמי הודו שמאמינ' במציאות אלוה ואמונת ההשגחה הפרטית בגמול ועונש ואינם מאמינים בנבואה אמנם אומרי' שהשם אינו גוף ומי שאינו גוף איך ידבר עם גוף והיתה מניעתם זאת כי לא ידבר אלהים את האדם וחי · וזאת הדעת נעתקה אל המצריים שהם קרובים להם וכשהיו ישראל גרים בארצם למדו זאת הדעת מהם כמו שהוכיח להם הנביא באמרם נבוכי מצרים כאשר אמ' אליהם איש שקוצי עיניו השליכו ומאת · ולכך אמרו היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי · אלמ' מקודם לכן לא היתה אמונתם בכך · ואמרו כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמונו ויחי · ועל כן אמ' השם למשה במעמד הר סיני הגדול והנורא הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם וכבר נאמ' בהתחלת בוא משה ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' וגם נאמ' בקריעת ים סוף ויאמינו בה' ובמשה עבדו · יש לומ' ששם נאמ' ויאמן העם ולא כל העם ועוד שהאמין ההוא בנבואה מפני האותות והיה להם בספקה אבל עתה הושגה להם אמתת הנבואה בהרגש כאמרו בעבור ישמע העם בדברי עמך ועל כן נאמ' לעולם שזה האמין יהיה בלי ספקה והנה הורה בזה הפסוק שני ענינים האחד אמונת אפשרות הנבואה באמרו בעבור ישמע העם בדברי עמך · והאחר אמונת משה באמרו וגם בך יאמינו לעולם עד ששבו מאותה האמונה ואמרו עתה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי · ומשים פחדם כי לא ידבר אלהים את האדם וחי ועתה לא יכלו לומ' בזה שמו פחדם מצד האש באמרם דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות ואמ' ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלהינו עוד ומתנו · ובזה המאמר הסכים משה עה

באמרו השמע עם קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כאשר שמעת
אתה ויחי באור למה שאמ' ודבריו שמעת מתוך האש · ונשוב לדברינו
והנה כת אלבראהמה יען שבטלו ההשגחה הפרטית במין האדם
בגמול ועונש על כל פנים צריך להבחין עושה הטוב מעושה הרע ומנין
ידע רצון השם בין הטוב והליפו ואמרו בזה הענין על צד ההשרגה יען
שנתן לאדם שכל שבו מבדיל בין הטוב ובין הרע מה צרך לו לשליחות
נביא שאם נאמ' שהנביא יבא בהפך הדעת לאמר הרע טוב זה לא
יתכן כי הרע לא ישוב [illegible] · אמנם יש לנו להשיב בשרש זאת הדעת
העומדת כי לא ידבר השם עם ילוד אשה וזהו כי אחרי שהאמינו
בהתפשטות ההשגחה וזה היה הכרח הפלוסופים לאחת מן הדעות כי
אחרי שזה העולם דבר חמרי והוא ית' נבדל מן הגשמות ומנושאי הגשמות
הנה לא ישיג זה העולם כי אינו מושג בחושים וזה העולם מושג בחושים
ושללו ההשגחה ואם זאת הכת השלימה בהתפשטות ההשגחה הנה לא
תהיה מניעה מלדבר השם עם ילוד אשה · ואם תביא טענה כי הדבור
יבנה בכלים והכלים הם דברים חמריים יש להשיב כמו שהטענו על
השגו הדברים המושגים בחושים והאמנו על השגו אותם בפנים בלי
שיקרה לו פגע גשמי כן יש לנו להאמין על האצל הדבור מהשם ית'
על פנים בלי שיקרה לו פגע גשמי כמו שיתבאר באיכות האצל הדבור
ממנו ית' אל הנביא · אמנם על אי זה צד יתחייב בוא הנבואה יתבאר
בדעת השלישית · הדעת השלישית הם מאמינים בנבואה אחרי
שהם מאמינים בהתפשטות ההשגחה הפרטית והדבור באפשריותה יתבאר
בבאור מהות הנבואה · אמנם הדבור בחיובה יש לנו לומ' אחרי שהשם
ית' המציא את האדם והיה מרצונו לתועלת האדם עצמו ונתן לו חלק
עליוני שבכחו יוכל להתקים מין האדם לשמרו לקיים שני החלקים
ואחרי שיזהר אדם הראשון מאכילה מעץ הדעת וזולתי עץ החיים יהיה
ענינו זה להתיהד במה שבחר והתנבא הנפש והקנה ענינים מעשיים
השכליים הם הנקראים מצות שכליות מספיקים לקיום מין האדם שמטבע
עץ הדעת לדעת האדם הרע ולהרחק ממנו ולדעת הטוב ולהתקרב
אליו וזה היה מספיק לקרב האדם אל היושר בקיום מין האדם לפי
הנהגה המדינית בלי מאמר הנבואה · ומי שהיה מקיים רצון השם
בקיום מין האדם היה מאריך ימים ומתענג בקיום בזה העולם והיה מי
שמרד לרצון השם בקיום מין האנשי שהיה גורם ההפסד מצד הנהגתו
ונגזר עליו העונש אם היו ארציות או אקלימיים ונמצא לשם מי שקיים
רצון השם בפרט ההנהגה מצד התמים שנהיה באותו המקום יקרה עליו
העונש ההוא השופט כל הארץ לא יעשה משפט · ועל כל פנים צריך
להעיר בנבואה אל אותו האיש שינצל מאותו העונש כמו שבא מאמר
הנבואה אל נח שינצל מאותו העונש מכלל אנשי דורו הוא דור המבול

שנתחייבו כלייה ולוט שנוצל מתוך ההפכה במאמ׳ אלהי׳ ואמ׳ הפילוסוף ומה תכלית התועלת בחלומות בעבור ההשגחה גמורה באנ״ש להזהיר להבא טוב או רע כדי להבין ברע מה שהוא ויבשר בט״ב ואמ׳ ולפי שהנבואה נכנסת בזה המין מהמתנה יחסית לאלוה ולמלאכים ׳ ובשורת אור הגנוז הוא אברהם אבינו ע״ה והשלים רצון השם בשני החלקים קיום הגוף וקיום הנפש וכל המקיים רצון השם הוא הנקרא אהבו כאשר נאמ׳ לזרע אברהם אהבי והצילו מסבנת גיפו במאמרו כאשר נא׳ אשר הוצאתיך מאור כשדים וכשראהו שהוא נתעורר מעצמו להשלים רצון השם מכלל מי שקדם רצה השם להטיב לזרעו אחריו בזכותו על צד החסד כמו שאמ׳ תתן אמת ליעקב חסד לאברהם ׳ והבטיחו לזרעו שינחלו שני העולמים בקיום שני חלקיהם ׳ וזה אי אפשר על קהל ועדי אנשים שישוו כלם בקיום שני החלקים כמו שזכו אנשים יחידים קודם נתינת התורה והם השרידים אשר ה׳ קורא שהרי אדם הראשון שהיה בן מצוה לא הספיק לו בקיום שני חלקיו בעבור שהיה נמשך על מה שהיה עולה לו מהשלמת טבעו על צד הוותור להאבון עד שנטה אל החלק האחד לבדו הגדיל השם חסדו כשרצה בתשיעת נפשותיהם ונתן להם תורה משוערת בשעור הנעלה מכל שעור וצוה להם בענינים שהם מן הדעת קיום הנפש וקיום הגוף וההמיר בענשים לבלתי סור מהם והתיר להם התר משוער מספיק להעמיד הגוף ואסר להם אסור משוער ממה שוותר עין הדעת המספיק להושיע הנפש בו ושערה לפי המקבלים ולפי הזמן מהבא ולפי המקום ׳ וזה מה שלא היתה יכלת בדעת האדם לשערו וזה הוא ההכרת שהביא למאמ׳ הנבואה ולא הספיק להם זה עד שעמד מאמ׳ הנבואה כנגד מה שמנע הדעת להועילו בשני החלקים ׳ והורית התורה ג״כ מצוות תוריות מה שאין בבחינת פעולתם מהדעת לא טוב ולא רע אלא שהן גדרות למצות שהן תקון הנפש ותקון הגוף כמו שיתבאר היה מרצונו ית׳ שיהיו להם שני החלקים נקשרים זה בזה ואמת שתקון הגוף כלם לתקון הנפש ומי שיזכה בקיום הנפש יזכה בתקון הגוף ומי שיבטל תקון הגוף שהוא שלמות ראשון לא יזכה בתקון הנפש שהוא שלמות אחרון ועל כן שם שניהם נקשרים זה בזה בשמירת התורה שבקיום האמונה על אמתתה יתקיים סדר ההנהגה האנושית ׳ ובהתקיים סדר ההנהגה על פי השעור ששערה התורה תתקיים האמונה על אמתתה וכשיעמד איש לפרק מזה השעור ששערה התורה נמצא מפסיד שני החלקים ולוקה בשניהם ׳ ואם מצאנו בתורה ששם התועלת וההפסד בבחינת החלק האחד שהוא קיום הגוף הוא בעבור שבקיום תקון הגוף יהיה קיום תקון הנפש ואם נמצא לוקה בו הוא בעבור שבטלו ואם בטלו הנה לא זכה לא בקיום הגוף ולא בקיום הנפש וכבר נתבאר שזה הנקצף והמרוחק יותר מן המבטל החלק האחד ועוד לפי הנמשך בטבע האדם שהפסד זה החלק ותועלתו הוא המורגש אצלם כמו שיעדה פרשת אם

בחקותי וגם כן העירה התורה שכר הנפש בקיומה ותפסדה בשמירת
התורה ומריותה כשאמרה ונכרתה הנפש ההיא · להיותנו כחיים הזה ·
ולא היתה הבחירה לזרע אברהם על דרך מקרה · ולא נברא האדם
שיהיה קצתו נמאס וקצתו נבחר אין זה בחכמה כי זה יאמר במקרה
ולולי הסבה שהזכרתי היה עול גמור · ומה נכבד מאמ׳ רבינו יוסף
המאור הגדול שאמ׳ ולמען כי הודיע מן בני ישראל כי הם נעזבו
וזה מה שלא הגיש דעתם יאמינו ויצדיקו על שמים על נפשם נעזבו
ולא הניחם על מה שהיה בדעתם · ולכן אמרנו כי מצות התורה אין
להם אלא אחד משני הדברים אם שיהיה רע מפני כי הידוע מהם
ישמעו ויעשו ואם לא יתן להם תורה או לא ישמעו ולא יעשו ואפי׳
אם יתן להם תורה ויהיה הדבר כזה הצורה פטרתון אשר אין בו תועלה
והיא רע · אי יהיה הידוע מהם כי עם התורה יאמינו או יהיו קרובים
אל האמונה ויהיה היב ראה איך הפליא החכם בזה המאמר על פי
כונתנו וזהו המבואי שהביא חיוב התורה ודבר החכם שאם יתוסף
יתחייב :

פרק צ״ז יש לך לדעת איכות מי שהוא ראוי במבוא הנבואה
ממין האדם ונאמ׳ שדעות בני אדם נחלקו לשני חלקים
כפי חלוקם במהות הנבואה ולכל אחת משתי הדעות יש דעת
חלוקה למאמיני התורה הרי ארבע · הדעת הראשונה אומרים
שהשם ית׳ ינבא אי זה שיקרה מבני אדם לבד שיהיה בעל מדות לפי
ישרות ההנהגה כי לפי הענין שיהיה צריך שיהיה מתנהג בו עד שהפליגו
בזה הענין כי השם ינבא אי זה שיקרה וישרה נבואתו על איש בליעל
כדי שיחזירנו בתשובה שלמה · ולא הביטו בענין אחר זולתי ישרות
ההנהגה שמביאה שרות הנבואה · והדעת השנית מן המשכים אחר
תורת משה אמרו שצריך שיהיה הנביא שלם במעלת הנפש ובמעלת
המדות שבהם התאמת הנבואה שצריך הנביא שינהג במה שיורה
שיהיה שלם במעלת הנפש שבה תתאמת הנבואה · כי בכך התאמת
הנבואה ר״ל בעת שישיג האדם את השם שהוא רחוק מאופני הצירך
ולא יעשה הרע ולא יצדיק הכזב וכל זה לא יושלם כי אם כשישיג
את השם השגה שלמה לשלול ממנו עניני הצירך וזהו שלמות הנפש
ועל כן אמרנו שאמונת השם קודמת מאמונת הנביא · ועוד שאם הנבואה
תבוא לשלמות הנפש הנה לא תביא רק משלמות הנפש · על כן צריך
שיהיה הנביא שלם במעלת המדות ובמעלת הנפש ששלמות הנפש לא
תשלם כי אם במעלת המדות שאם יבוא להשלים הנפש והוא לא ידע
שלמות הנפש זה אי אפשר ועל כן לא נאמין בהנהגת תורת נימים
של ישו ונימוס מחמט הפסול שהן רקות משלמות הנפש ואנחנו האמננו
על פי יסודנו שהתורה היא לשלמות הנפש ועל כן נאמין בתורת משה

לבד כי היא מורה לשלמות הנפש כמו שנודע לכל מעיין וכמו שאמ׳ המשורר תורת ה׳ תמימה משיבת נפש ׃ ואם מצאנוה שהיא תורה לשלמות המדות היא בעבור ששלמות המדות יסוד המעלה לשלמות הנפש ועוד שרצון השם לשלמות הגוף ושלמות הנפש ואע״פ שהשכל החמרי מספיק לשלמות הגוף באה בו גם תורה והתכלית התורייה לשלמות הנפש מה שלא זכו בהוראתן התורות האחרות כי אין בהן שלמות נפש ועוד שהן מפסידות במנהגיהם קיום מין האנושי כאשר הראה בהם שוכנים יחידים בהרים ופורשים עצמם מקיום המין ומצערים עצמם ומשחיתים מין האדם ׃ כגון הכמרים ששוכנים בהרים ומבינים שזהו רצון השם וזהו אדרבה כנגד רצון השם אמנם הם טעו טעות גדולה לא יוכלו לצאת ממנה והסבה היא בעבור ראותם את הנביאים פחתו קיום העולם הזה בעבור הכופרים ששמו תכלית התועלת קיום העולם הזה על כן פחתו הנביאים אותו ולא פחתו הנביאים גם כן רק מה שהוא על צד המיתר כדי להודיע שיש תועלת אחרת מעולה מזאת התועלת ׃ וכשבאו המתפארים להתקרב בעניני הנבואה וראו שהנביאים פחתו הנאת העולם הזה בחרו פהיות זה העולם על צד התכלית וראו שזהו המכוון ולא בחנו לרעה שהנביאים לא פחתו זה רק לעמוד כנגד סברת המפרים במה שהוא על צד המותר ולהעיר בתועלת הנפש אשר הפסידוה הכופרים והנה הם נשארו רקים ופוחזים משתי השלמיות ושמו תכלית כונתם לצער את הגוף ואומרים שזהו רצון השם וזה מה שאי אפשר ׃ והנה כל תורה שתבוא ולא תורה לתשועת הנפש ולא תורה על קיום העולם אשר הסכים השכל בהם אותה התורה אפי׳ שתבוא באות ומופת אותה התורה אינה מן השמים ולא נאמין בה ׃ הדעת השלישית דעת האומרים מן הפלוסופים שמהות הנבואה הוא משלמות הנפש ואם יהיה האדם שלם במעלת הנפש הדברנית ובמעלת הנפש החשבנית אי אפשר שלא יתנבא ומדרך הנמנע הוא שיתנבא מי שאין לו השלמיות האלו ׃ ולפי׳ אמ׳ אבוקרט והוא טוען לאנשי מדינתו העם איני אומ׳ כי תבמתכם האלהית שיא אך אני אומר כי אני הכם בחכמה אנושית שלפי דעתם ענין הנבואה הוא תכלית שלמות הנפש ולא כן מי שיש לו שלמות הנפש אי אפשר שלא יתנבא ואי אפשר שיתנבא מי שאין לו שלמות הנפש ׃ והדעת הרביעית היא נמשכת לפי הדעת השלישית באשר היא אלא מפני לחוץ עניני הכתובים נבדלו בענין אחד מהם ואומרים כי זה האיש שהוא שלם בשלמות הנפש אפשר שלא יתנבא על צד המניעה כהמנע דבר שהוא טבעי וכל זה ממעשה הנפלאות ונראה האצל הנבואה הוא ברצון אלהי ׃

פרק צ"ה בבאור מהות הנבואה דע כי צורת הנבואה נמצאות על שלשה דרכים · הדרך האחד שישיג דבור לבד ולא יראה שום צורה כגון ואשמע קול אדם בין אובל אולי · והדרך השנית שיראה צורה ולא ישיג ממנה הדבור אלא מדבר חציו ממנה כגון ואשמע את מדבר אלי אחרי שהשיג מה שהשיג לא הראה שבא הדבור ממנו · והדרך השלישית שיראה צורה וישיג הדבור ממנה · ולפי אלו הג' המעלות נחלקות מדרגות הנביאה · שהדבור נחלק יש ממנו דבור על צד החידה והמשל ויש ממנו על בוריו · והצורה המושגת יש ממנה שהושג צורת איש כגון והנה איש כמראהו · ויש ממנה שהשיג ראית מלאך כגון ויען המלאך הדובר בי · ויש ממנה שתשיג השגת השם כגון וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא · אמנם על צורת האיש יש מראות שונות זו מזו כמפירש בכתוב · בקצת נראה בהיר ובקצתם זקן ובקצתם בעל כנפים ובקצתם דמות אדם וקצותיו משתנים ובקצתם רגלי ובקצתם רוכב סוס אדום ופעמים מזוין · ויש מי שיתדמה בתחלה איש עמו ולבסוף מלאך כגון ויאבק איש עמו ולבסוף אמ' כי ראיתי אלהים פנים אל פנים · וכן מה שנראה אל מנוח ואשתו בתחלה איש ולבסוף מלאך וכן נמי בהשגת השם מראות חלוקות שיעקב ראהו נצב בראש הסולם וישעיהו ומכיהו יושב על הכסא ועמוס נצב על המזבח · אמנם בעניני אלו ההשגות חכמי ישראל נחלקו בין בהשגת הדבור בין בהשגת הצורה · שחכמי הקראים תפשים כולם על פי פשוטם מלבד כל השגת חושיית וכל העתקה גשמית והגבלה שמצאום מצורפים אל השם הוציאום ממשמעם ויחסום לדבר נברא שישיגהו החושים ושיעתק ושיוגבל · וכבר ידעת שחכמי ישראל הודו שיש דבר נברא ונקרא כבוד השם יראהו השם למי שיחפוץ כל זה כפי שהעידו פשטי הכתובים ומה שנאמ' ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר ומה שבא במשכן באמרו וירא כבוד ה' אל כל העם ואין ספק שמאלו המראות ילדו דעות נוראות בהשגה האלהית · אמנם על הדבור המיוחס אל השם ית' הודו שהוא על פשוטו שהשם ית' מדבר וכל חכמי ישראל הסכימו בזה שהשם ית' מדבר ויחסו הדבור לו כמו שהעיד הכתו' מה שאין לזוז אך יחס הדבור על צד שאבאר לא על צד שבארו חכמי יון שהוא השאלה להשגת המדע ולא לפי דעת חכמי ישמעאל האומרי' שהשם ית' מדבר בדבור קדמון אך טבע הדבור לפי שנודע בינינו הוא חדש כפי שבארו חכמי השכל שהוא אותיות כרותות בקול מהתכות תתיך מוכגל אמנם להיותו נופל ממנו ית' והיות הדבור צריך אל כלים והכלים הם דברים גשמיים והדבר נפלא והיותו נופל מן השם בלי שישג לו ית' השג גשמי כבר החכם רבי' יוסף נ"נ בארו במלה מוחלטת במאמרו כי דבורו ית' שמו יתחדש מלפניו באמרו מלפניו ולא אמ' ממנו הנה לא ישיגנו השג גשמי והיות הדבור בא ממנו ית' בלי אמצעיות כלים ·

החכם רבי׳ יוסף המאור הגדול נ״נ הורה באפשרותו והביא דמיון לדבר כי הדבור כשאר המעשים והמעשים שהם נופלים ממנו הם צריכים אל כלים כי לא נוכל לעשות מעשה בלי אמצעות כלי וידענו גם שהשם ית׳ עשה מעשים ואי אפשר שנאמין שהוא עשה אותם באמצעות כלים יען שהשם נבדל מן הגשמות ולא כן האמננו שהשם ית׳ עשה מעשים בלי אמצעות כלי ׃ ואם הדבור הוא ממין המעשים אעפ״ שהדבור נופל ממנו באמצעות כלים מהשם ית׳ יפול בלי אמצעות כלים והנה החכם הורה באפשרותו ׃ אמנם האופן בקיומו הוא המשמע כי כאשר יסע הדבור מן המדבר כך יהנה באזן השומע לכן אמ׳ החכם ולולי המשמע לא היינו נדע כי הוא מדבר ׃ וראיתי שהחכם רבי׳ ר׳ אהרן נ״נ טען על החכם רבי׳ יוסף בזה המאמר ׃ ואמ׳ ואני מהתהלל ווהחל לומ׳ כזה יען כי יתכן ליודע לדעת באפס ההשמע כי הוא מדבר אם יתפין לדבר משום כי הדבור הוא ממיני המעשים וכשם שהמעשים יהכנו ויתמו ממנו למען כי הוא יכול הן הוא יכול. על מיני הדבור כי הוא יכול לנפשו ולולי הראיה שהורית על מהילות להיותו ית׳ שמו יכול על יכולתנו היינו גם בזה וכי יתם זה איך אמ׳ החכם המאור הגדול כי לולי המשמע לא היינו נדע כי הוא מדבר ׃ ואני המודה במאמר זה החכם שטען על החכם רבי׳ יוסף כי כנראה מסדר מאמר רבי׳ יוסף הראיות שהביא רבי׳ אהרן על אפשרות נפילת הדבור הם עצמם שהביאם ר׳ יוסף באמרו ויותר אשר יראה המעשה על היותו ית׳ שמו יכול על הדבור כי היותה ביכולותיו ונתקיים כי הוא דבור באמתת מה שנעשה מן הקולות הכרותות והיותו יכול לנפשו יכול על הקולות יגויש כריתותם ונתינתם דבור ואחרי כן אמ׳ ולולי המשמע לא היינו נדע כי הוא מדבר ואלמלי היה משמע זה הדבור להורות באפשרותו וקיומו הנה בטל מה שאמ׳ קודם זה הדבור והורה באפשרותו מדין השכל ׃ ועוד שטענת בעל הריב אינה כי אם מצד פגע הגשמות ואילולי לא היה משיג מדין השכל שהדבור הבא ממנו לא ישיגנו פגע גשמי איך נעזר מן המשמע אבל דין היה לו כמו שהוציא ענינים אחרים מיוחסים לו ית׳ מצד הכתו׳ ממשמעם מצד שעומדים כנגד השכל להוציא גם הדבור המיוחס לו ית׳ ממשמעו לישבו על פי שהורה עליו השכל כמו שקדם לנו הבאור ׃ ומן דין זה ההכרח נראה שמאמרו ולולי המשמע אינו כי אם להורות בקיומו אבל אפשרותו מובנת מדין השכל אם כן טעם ולולי המשמע ר״ל אין ענין לקנות מדין השכל היותו מדבר כמו שיש ענין מדין השכל להורות היותו ית׳ יכול והיא נפלת המעשה ממנו כאשר אמר החכם ודע כי אין ראיה בדעת הורה על היותו ית׳ מדבר למען כי דרך ידיעת כפירוו המעשה והנה החכם הלך ידיעת אפשרותו מידיעת קיומו ואמ׳ שידיעת אפשרותו מדין השכל וידיעת קיומו מדין המשמע ולכן אמ׳ ולולי המשמע לא היינו נדע כי הוא

מדבר · והחכם רבי׳ ר׳ אהרן תפש שתי המחשבות כאחת והשב שבונת רבי׳ יוסף באפשרית הדבור וקיומו מדין המשמע ורצונו לומר ולולי המשמע לענין קיומו · וכן הקשה למאמר רבי׳ ישועה בספר עשרת הדברים באמרו כי אלו הוה יתכן לדעת אותו מדרך השכל לא היה עליו הנה ראיה ופי׳ שכונת החכם כי לא נוכל לדעת כון הדעת כי היא מדבר · ואמת הדבר אך הדעת בקיומו לא באפשרותו מפני שהשכל הורה באפשרותו לא בקיומו ומאמ׳ החכם ר״ל אפי׳ אם ידענו קיומו מדרך השכל לא היה עליו הנה ראיה שזה הדבור שנפל היא מהשם ית׳ והנה המשמע לבד לא הורה שהוא דבורו ית׳ עד שהביא הראיה מהכרת האותות או מדבור אחר יעיד שהוא דבורו ית׳ באמור השם ית׳ דעו כי אני בראשם המדבר עמכם לא זולתי · או מדבור משה ידעו זה אחרי שהיה נביא נאמן והנה מאמ׳ החכם כי אלו היה יתכן מדרך השכל לדעת אותו באורו ידיעת קיומו לא ידיעת אפשרותו ואם כן הורה החכם בחלוק ידיעת אפשרותו מידיעת קיומו · וגם כן כונת החכם באמרו ולולי המשמע היא על ידיעת קיומו לא באפשרותו · ואיך לא הרגיש החכם כונת שני החכמים אלא כיון להטעות · וזה מה שרצינו לבאר ויצאנו מכונת הפרק ונשוב לענינו ·

והנה כלל חכמי ישראל הודו בקול הנברא שמדבר בו השם ית׳ ועדות נאמנה מעמד הר סיני שדבר בקול ושמעו כל ישראל עשרת הדברים ומאמר ישראל היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי · ואמר דבר אתה עמנו ונשמעה · ומאמר השם בעבור ישמע העם בדברי עמך · וזהו שנאמ׳ פנים בפנים דבר ה׳ עמכם · כי כשנשמע הדבור מאתו ית׳ כן הנה באזני השומעים והנראה מאלו המאמרים שיש יחס בין אותו המאמר לנבואת משה כי אי אפשר שיהאמת אחד משני הענינים במציאות האחר והם מתחלפים במין זה אי אפשר · ויש לך לדעת כי הצורות הנראות אל הנביאים חכמי הקראים תפשום על פי פשוטם שהם השגות חושיות זולתי השם ית׳ כמו שבארנו שיחסו לו דבר נברא הצוני ממנו ומה שמשכם אל זה רדפם אחרי פשטי הכתובים ואלו היה להם הכרח מדין השכל שאין אלו הדברים המושגים מוחשים היה להם להוציאם מפשטם כמו שעשו על ההשגה החושית המיוחסות אל השם ויחסום לדבר נברא והיה להם לישבם בשמות השתוף עד שלא תהיה ההשגה חושית אף מפני האמינם שהמלאכים הם גשמים לפי דעתם שאין הכרח מדין השכל להאמינם בלתי גשם כמו השם ית׳ האמינו ג״כ באלו ההשגות שהן חושיות ויש להם ראיות על זה מפני שהשיגום הנביאים בהקיץ כגון יעקב ודוד וגדעון ומנוח שראו המלאך · ועוד שהשיגום מוגבלים במקום חוץ למקום שההגבלה היא כגולה גשמיית כגון לא ברוח ה׳ · לא באש ה׳ · שעניינו כבוד ה׳ · והשלימו בחלוק אלו ההשגות שהם ענינים נמצאים חלוקים זה מזה ולפי׳

אמרו החכמים שמדרגות הנבואה הן שש כענם מרכב מה׳ ·
המעלה הראשונה פה אל פה שמשה ע״ה משיג הקול הנברא בלי
אמצעי בהקיץ ומשיג כבוד השם השגה הרגשית כמו שאמ׳ ותמונת ה׳
יביט · שפי׳ והמונת כבוד ה׳ כיכידם שכל השגה הרגשית מיוחסת אל
השם הוא על דבר נברא הנקרא כבוד והוא הכבוד שראה אחריו ·
המעלה השנית רוח הקדש והיא תוספת כח שכלי שיאות אל אותו
האיש וידבר ענינים אלהיים ותושבחות כגון משה שחבר מזמורים
והאזינו והשירה ודוד ואסף וחבריו · ושמוהו מעלה שנית בעבור
שהשתמש בה משה ע״ה והוא כשיהיה יקץ בעת השתמש הרגשים ·
המעלה השלישית הוא הנקרא כבוד כמעלת שמואל שאמ׳ ויבוא
ה׳ ויתיצב ויקרא שמואל שמואל והיא הלך אל עלי מפני שלא ראהו
ואי אפשר היות השם ית׳ אלא הוא הכבוד שהיה שוכן במשכן כיכידם
שכל השגה גשמית מיוחסת אל השם היא על דבר נברא ומעלתו של
שמואל ששמע הדבור בהקיץ מן הכבוד · המעלה הרביעית שיראה
הנביא את כבוד ה׳ במראה הנבואה שהוא מושג בחושים ושמעו
הדבור ממנו כאשר אמ׳ וארא את ה׳ יושב על כסא רם ונשא · ראיתי
את ה׳ · כיכודם שכל השגה הרגשית מיוחסת אל השם היא על דבר
נברא וזאת מעלת ישעיהו ומכיהו · המעלה החמישית היא ראית
מלאך שאיננו נקרא כבוד והיא מעלת דניאל אשר ראה את המלאך
בהקיץ השגה הרגשית ושמע הדבור ממנו או לא יראנו וישמע הדבור
ממנו כמו ויקרא אליו מלאך ה׳ מן השמים · והמעלה הששית היא
החלום שיראה הנביא בחלום של נבואה כמו שנאמ׳ ליעקב בחלום
של נבואה ויחלום והנה סלם מצב אם שיהיה המדבר המושג איש כמו
ואשמע את האיש אם שיהיה על ידי מלאך כמו ויאמר אלי מלאך
האלהים בחלום הלילה ויהיה יחס אל הכבוד כמו חלום יעקב · ופעמים
יבא לו הדבור לבד בחלום וכל אלו המדרגות פעמים על ידי משל
וחידה חוץ מנבואת משה רבי׳ ע״ה שאמ׳ ומראה ולא בחידות ונתנו
הבדל בין חלום של נבואה ובין חלום הדיוט כי מין אחד יכללם וצורה
אחת להם אמנם חלום נבואה אמרו שאחרי הקיצו יעשה לו אות מה
שנרמז לו בחלום וידע כי הוא חלום נבואה · ואחרים אמרו כי בשעת
חלום הנבואה יתחלשו כחותיו הגופניות כמו שנאמ׳ בדניאל לא יעמד
בי כח ונשמה לא נשארה בי · וזהו סימן חלום נבואה ויהי ואדע כי
דבר ה׳ היא אמנם שאר המדרגות יצדקו מצד עצמם שהם באמת אמתת
הנבואה ויתבאר לנביא שהוא נבואה חוץ משמואל שלא נתבאר לו
קריאת שמואל שמואל היא קריאת הכבוד כי לא ראהו · ויהיה פי׳
ושמואל טרם ידע את ה׳ וטרם יגלה אליו דבר ה׳ ר״ל ושמואל טרם
ידע את כבוד ה׳ ר״ל טרם שראהו וטרם יגלה אליו דבר ה׳ ר״ל שהיה
רגיל לשמעו מלמד שזאת היתה הסבה ולא הבין שהוא מאמר הנבואה

כי סימן הנבואה השגת כבוד או מלאך או רוח הקדש לא המאמ' לבד · ואמרו החכמים כי כלל המעלות נאבדו מבינינו זולתי החלום שהוא לטובים ולרעים שנאמ' והתהני כהלויים ומהויינות הבעתני · ועל כן צרך הלום אבימלך ופרעה ולבן ובלעם מכני שהשוו חלום הנבואה עם חלום הדיוט וזה מה שאי אפשר כי אעפ' שאיכות אחת הכלל יש ביניהם הבדל · והנה מה שישיג חוש השמע וחוש העין מן הכבוד והמלאך והדבור אינו רחוק שוישגו אלא למי שיש לו אלה החושים ועל כן ראתה הגר המלאך ודבר עמה וכל כיוצא בה · ושם נביא שם המעלה להשיג סודות אלהיות ומי שישיג ראית מלאך או דבורו על צד הכרח אינו נביא כהגר ובלעם ופרעה ונבוכדנצר ולבן ואבימלך · ומין אחר כגדעון ומנות ואשתו ודוד בשעת שראה המלאך וכיוצא בם ויותר רחקו מאלו דברי בה"ה · אך האהרונים חוקרי הדברים בעיון מופלא נולדה להם דעת אחרת מדעת התורה קרובה להקש השכל וזהו שיסוד תורתנו בעקר הנבואה ארבעה מעלות · המעלה האחת רוח הקדש שבל החכמים שוים באיכותה · והמעלה השנית חלום · והשלישית מראה · והמעלה הרביעית מעלת משה פה אל פה · אמנם מעלת רוח הקדש אינה נבואה אמתית אעפ' שיקרא המדבר ברוח קדש נביא כאשר אמ' ביד אסף הנבא על ידי דוד · אמנם אלו השלשה האחרות הן הנקראות נבואות כאשר נתבאר בתורתנו הקדושה אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו · לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא · פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות · והנה בנבואת משה לא שלחו יד לבאר איכותה רק האמינו שהיא בלי אמצעי כי לא יוכל אדם לצייר האצל הדבור אל משה עם היותו בלתי אמצעי כיון שאמ' פה אל פה אדבר בו · ואמ' ומראה ולא בחידות שלל ממנו הדמיון בעל החידות והמשלים והיא השגת שכל בשכל · ומה ששלל מן משה חייבם הם עצמם לשאר הנביאים באמרו אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע · ומאמר במראה אליו אתודע הוא כנגד ומראה ולא בחידות ומה שאמ' בחלום אדבר בו · הוא כנגד פה אל פה אדבר בו · וכשם שזה מורה בלי אמצעי כן באמרו בחלום אדבר בו מורה שהשגת הדבור באמצעי והאמצעי הנה הוא אמצעות הדמיון שבאמרת החלום הוא עצם הדמיון והנה למדנו מן בחלום אדבר בו שלילת הדמיון מן פה אל פה כמו כן מה שאמר במראה אליו אתודע למד ממה שאמ' ומראה ולא בחידות מכלל שבאמרו במראה אליו אתודע הוא ענין החידה ולשון מראה מן מראות הצובאות שהיא אמצעי בין המשיג והמושג והנה אלו שני הענינים אינם חלוקים בהשגת משה ר"ל השגת ענין והאצל הדבור ממנו ית' כמו כן בהשגת הנביאים ע"ה באמרו במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו ר"ל השגת ענין שישיגו במראה והאצל הדבור ממנו על ידי החלום ויש להבין מן חברין ו"ו מן בחלום

אדבר בו · שאין המראה חלוקה מן החלום ויהיה פי׳ הפסוק כך במראה
אליו אתודע כשבחלום אדבר בו · וממלת אתודע יש להבין שהוא ענין
השגת ענין לא לענין דבור כאשר אמרו קצתם שהוא לענין דבור כמו
ידעו ה׳ פנים אל פנים · ומה שיעיד על זה עדות נאמנה מה שאמ׳
הכתו׳ היה דבר ה׳ אל אברם במחזה לאמר · וסוף ותרדמה נפלה על
אברם · וזה בנין אב · ויש לשאול שאם הם במעלה אחת איך מנום
שתי מעלות · יש להשיב שיש חלום עם מראה ויש חלום בלי מראה
ועל כן מנום שתי מעלות ועל כן אמ׳ הכתו׳ כי יקום בקרבך נביא או
חולם חלום שבמראה ההיא אמתת הנבואה אמנם מראה בלי חלום לא
תמצא וכל מה שיושג במראה או בחלום הוא משל למה שיושג ואיננו
כן ועדות נאמנה יש על זה ממאמ׳ הכתו׳ שהמראה הוא ענין החידה
והחלום ידוע כי אין להם מציאות כשהם אך מציאותם החוק והקיים
ענין אחר ויתדמה כן במראה הנבואה ומציאות אותו הדבר החוק ענין
אחר ויהיו המראות אלו שונות לפי השגת הרואים פעמים יראה איש
פעמים יראה מלאך פעמים השם ית׳ שמו כמו שנתבאר וכפי ענין
ההוראות לאחד משלש ההשגות יהיו המראות שונות לפי הנאות לכל
אחת משלש השגות פעמים יראה בחור פעמים זקן ופעם בעל כנפים
וצורת אדם ובקצתם צורת אדם וקצותיו משתנים ופעם רגלי ופעם רכב
ופעם יושב ופעם נצב ופעם מזין כמו שבארנו ואין הענין שכל אלו
המתדמים כן חלוקים זה מזה רק כלם עצם אחד ומתדמה במראות
שונות · צא ודע שהוא אינו גוף ישיגוהו באמת העינים כי כל מה שיושג
אינו רק במראה הנבואה והנה על זה העיד הכתו׳ שהם על צד החידה
ואם כן אין מציאותם החוק זה רק ענין אחר וכמו שהענין המושג הוא
על צד החידה כן הדבור המושג ממנו אינו דבור באמת רק הוא משל
למה שיושג ויכנהו בלשון דבור והכתו׳ העיד על זה עדות נאמנה באמרו
בחלום אדבר בו שהאדם ראה בחלומו שפקח עיניו ודבר בפיו ובלשונו
ושמע באזנו ובאמת שלא הניע שום כלי מאלו כן מה ששמע מאמר
המלאך איננו על צד שיתדמה רק הוא משל למה שיושג · והיה זה כי
כל מה שיגיד הנביא הוא מה שהיה בטבע הדמיון להשיג כי הדמיון
ישיג הדברים החמריים מה שלא ישיגם השכל וההכרח לא היה בבוא
דבר הנבואה רק לתקן עניני החמר מהמותרות וההסרונות על צד הקשוי
ועל כן היתה באה באמצעות הדמיון · וכשהיה מטבע הדמיון שישיג
הדברים באמצעות ההרגש ועתה לא ישתמש ההרגש כי ההרגש לא
ישיג רק הדבר הנמצא והדמיון ידמה דברים עתידים לא היו נמצאים
היא יקבלם מצד אחר היא המלאך כי כל מתפעל יש לו פועל ואם
תמצא במקומות שמיהם זה אל השם ית׳ בעבור שהשליח והשולח
מתפשרים בדבור אחד ומפני שהיה רגיל לקבלה מן ההרגש שהיה
מתנענע בעבורו מדמה עתה שהיא משיגם מהם ר״ל מן ההרגש כאלו

עתה מנענעו ולפי טבעי המורגשים ירגיש המרגיש ויתדמה אותו המדמה
לו הענינים באי זו צורה לפי דמות הדמיון כי הדמיון לא ישיג דבר
שאינו גשמי ולא יתפעל הדמיון זה המפעל רק כשישבתו הרגשים
מפעולם על כן יהיה כל זה בעת שביתת הרגשים · ויאמר הפילוסוף
כי המרגשת תשיג המורגש בעודנו מצוי עמה אבל אחר העלמם אינו
משיגתו וכח הדמיון בהפך מזה כי היא אינו משיג הדבר א"א לאחר
נעלם מן העין ויותר שיהיה זה הכח כשישקטו הרגשים בשנה · ואמ'
ולא כן היתה הנבואה בכמו עת נמוי כלומ' תרדמה וכבר באר אליפז
איכות תואר הנבואה באמרו בשעפים מחזיונות לילה בנפול תרדמה
על אנשים · יעמד ולא אכיר מראהו תמונה לנגד עיני וגו' · ואמנם
כשיתפעל הדמיון מן המלאך זהו חלום הצדק ואינו נבואה כמו' אז
יגלה אזן אנשים ובמוסרם יחתום · ובעלי ההנהגה מזה המין וכשיהיה
פועל המלאך אל החלק השכלי זהו כח המעיינים וכשיהיה פועל
המלאך אל החלק השכלי ואל כח המדמה זהו אמתת הנבואה כיסודנו
שענין הנבואה היא להשיע הנפש והשועת הנפש ההיה על פי שווי
הסדר בתקון הגוף והנה יהיו הענינים נקשרים אלו באלו ר"ל תקון הנפש
עם תקון הגוף על כן תהיה הנבואה כאלו שני החלקים כשישפיע
המלאך לחלק השכלי ומהחלק השכלי ישפע לכח המדמה זהו אמתת
הנבואה וזהו ההבדל בין חלום הצדק לחלום הנבואה על כן צריך שיהיה
הנביא שלם בשתי השלמיות ויהיה שכלו עם כחו המחשבי בשלמות
ההכנה לקבל שפע האלהי וכמו שיועיל זה המלאך לכח המדמה דברים
שלא השיגם ואין בכחו לדעתם בלי הודעתו כן יועיל לכח הדברי
שדברים שלא השיגם מהקדמות ואם כן הדבר אחרי שבארנו איכות
הנבואה הנה בטלו שתי מעלות הנבואה ר"ל המלאך והכבוד אשר יכחום
שהם בהקיץ כי המלאך לא יושג בהרגש ולא ישמע קול מורגש מפני
שאינו גוף · ולא נשארו רק המראה והחלום והנה ג"כ לפי יסודנו זה
צריך שיהיה הנביא מוכן לקבל שפע האלהי וכל מקום שתמצא בוא
חלום לאיש שאינו מוכן בענין הנבואה הוא בחזקת חלום הצדק ומעלה
ממנו כהגר ובלעם ואבימלך ופרעה · ומין אחר מעלה מזה כמו
גדעון ומנוח ואשתו וכל כיוצא בזה המין ואינם נביאים · ואמר
הפילוסוף מה בין חלום צודק לחלום שאינו צודק ואמ' כי בחלום הצודק
התנבא הנפש ותשמח מפני דקות הרוחניות ויהאמת הענין כל שכן ·
ובכל מקום שנזכרה ראית מלאך או נוא הדבור ממנו היא בלי ספק
בחלום ואם תמצא במקומות שנזכרה ראית מלאך או בוא הדבור ממנו
שהוא בהקיץ סמך הכתו' למה שנודע במקומות אחרות ויאמר מלאך
אלהים אל יעקב בחלום הלילה · ונאמ' היה דבר ה' אל אברם במחזה
ויסף והתרדמה נפלה על אברם · ויאמר ה' אל אברם · ואלו בנין אב
לכל מאמר הנבואה ומי הביאנו לזה ההכרח והלא הכתו' העיד אמתת

זה במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו · ואם נאמ׳ במראות הלילה
היא על הדבר המושג כיסודנו על כן אמ׳ טרם ידע ר״ל טרם ידע
שהשם ית׳ יתדמה לפי הכנת הדמיון וטרם יגלה אליו דבר ה׳ הוא
בחלום כי כל דבור המושג הוא בחלום ומאמר שמואל שמואל בחלום
והעד על זה ושמואל שוכב והנה למדנו מזה תועלת כי מה שיבוא
בחלום כל כך יתאמת הענין הנדמה אצל הנביא כאלו השיגו בהרגש ועל
כן לא נסתפק שמואל אלא מיד הלך אל עלי שנדמה כאלו השיגו
בהרגש ועוד שסבר שהוא קול עלי כי אין ענין הנדמה הוא מציאותו
החזק אלא היא ענין אחר והדמיון מדמהו במה שהוא רגיל לו והדבר
אפשרי היא ר״ל הפעלות הדמיון בענין הנבואה והחלום לעד · ובאמת
מי שלא ידע איכות הנבואה לא יבדיל בין מה שהוא מורגש ובין השיגו
הדבר בכח המדמה שהוא ענין הנבואה וזהו ואדע כי דבר ה׳ הוא ·
ועל כן נאמ׳ בשמואל ושמואל טרם ידע את ה׳ וטרם יגלה
אליו דבר ה׳ ר״ל שיגלה לו שכך איכות מאמר הנבואה · ואין ספק כי
כמו שיקרה בלילה כן יקרה ביום עלפיי על ההרגש וישאר הדמיון
בהתגברות שפע המלאך ויעשה פעולתו ועוד בהסרתו ושתמשו הרגשותיו
ובזה הענין היה בוא דבר המלאך אל הגר ואל גדעון ואל מנוח ואשתו
וכל כיוצא בם וכל זה ברצון אלהי אל המלאך לעשות שליחותו · וגדולי
הנביאים היתה השגתם ביום כמבואר וירא אליו ה׳ באלוני ממרא והוא
יושב וגו׳ · והוא ענין נורא יחבר לנביא ויתבטלו חושיו להשיג ענינים
אלהיים נפלאים וזהו הנקרא מראה וכ״ף המחזה יאצל הדבור על ידי
הלום כנרמז באברהם היה דבר ה׳ אל אברם במחזה וכ״ף ותרדמה
נפלה על אברם ודע זה שאמרנו שיקרא עלפוי על ההרגש ביום ויהיה
מפתח בידך שבו תפתח קשרים נבוכו בהם חוקרי הדברים בשקול הדעת ·
ודע לך כי המראה כמו שבארנו היא שישיג הנביא ענינים אלהיים על
צד החידה והמשל בכח הדמיון שלא יוכל שכלו להשיגם נבדלים כשהם
עודנו נעצר ברשת החמר שאם הנבואה עצמה על צד משל כל שכן
הדבר המושג וכל דבור שיאות ייוחס בחלום · ויהיה משמע הפסוק כך
כמו שפרשנו במראה אליו אתודע כשבחלום אדבר בו · כי הסבה לענין
הדבור וכל ענין שיושג יכונה בהראותו אם השגת איש או השגת מלאך
או השם ית׳ כפי מעלת ההשגה וכל השגת ענין שתמצא מבוארת שהיא
בעצם החלום היא משער ההוראות כמבאר וירא מלאך אלהים אל יעקב
בחלום הלילה · ואם מנוהו שתי מעלות בעבור שיש השגת
דבורו בלי השגת דבר כמו שנתבאר ושמואל יוכיח · אמנם
לא מצאנו מראה בלי דבור ודע זה וזה מה שראינו לבאר בענין
הנבואה :

פרק צ״ט מכל מה שבארנו באיכות הנבואה נבואת משה רבי׳
ע״ה נבדלת שכל הנביאים מתנבאים במראה ובחלום ומשה
רבי׳ לא כן אלא היה מתנבא בהקיץ שנאמ׳ ובבא משה אל אהל מועד
לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו · וכל הנביאים כשמתנבאים
מתנבאים באמצעות מלאך ר״ל הדמיון על כן מה שהיו משיגים היה על
ידי חידה ומשל · ומשה רבינו ע״ה בלי אמצעות מלאך לפי׳ לא היה
מתנבא במשל וחידה כמבואר ונראה ולא בחידות שהיה משיג הדבר
על בוריו והיה משיג הדבר גם כן מעקר היכלת שנאמ׳ פה אל פה
אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה׳ יביט · ובמעמד הר סיני לעד
שנאמ׳ הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך
וגם בך יאמינו לעולם · וכבר אמרנו שאי אפשר שיצדק דבר אחד
במציאות דבר אחר שיהיו מתחלפים במין ובעבור שהיה משה משיג
הדבור בלי אמצעי נאמ׳ ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע
את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארון העדות מבין שני
הכרובים · ולא מן הכרובים להורות שהיה משיג הדבור בלי אמצעי
שהכרובים הם המורמים לשאר הנביאים ובאמצעותם מתנבאים ולפי׳
צוה השם בעשיתם להעיר על אמונת הנבואה · וכל הנביאים הם נבהלים
בשעת הנבואה כנרמז לא יעמד בי כח ונשמה לא נשארה בי · ומשה
רבי׳ ע״ה לא היה נבהל בשעת האצל הדבור לו ככתו׳ ודבר ה׳ אל משה
פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו · וכל הנביאים היו צריכים
הכנה וזמן ומשה לא כן ככתו׳ עמדו ואשמעה מה יצוה ה׳ לכם בכל עת
שהיה רוצה היה מוכן ומזומן ונכנס ושומע · וכמו שנבואתו נבדלת
מנבואת שאר הנביאים כן עדותו נשגבה מעדות שאר הנביאים
ואע״פ שתחלת נבואתו נצדקת בעדות שהיא כעדות שאר הנביאים שהאמין
בהם מפני האותות גם כן אותות משה אינם ממין אותות זולתו אבל
הם יותר תקיפים ויותר חזקים כמו שנודע מן הכתוב · ואמת שהנביא
לא יצדק רק באות ומופת שהם שנוי הטבע ואע״פ שיש נביאים שנתאמתה
נבואתם בלי אות ומופת רק בבוא דבר הנביא כמו שאמ׳ בשמואל
וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה׳ · כמו
שנאמ׳ כי לא הפיל מכל דבריו ארצה · וכמאמר ירמיהו אשר היו
לפניך מן העולם וינבאו על ארצות רבות ועל ממלכות גדולות ואמ׳ בבוא
דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה׳ לטובה מפני שעל הטובה לא
ינחם וזאת עדותו אבל על הרעה בעבור שינחם על כן צריך אות על כן
אמ׳ ירמיהו לחנניה בן עזור השנה אתה מת · ונתקים מאמרו · ואם
ינבא לטובה ויתקים מאמרו הם מקבלים הענין לפי דברו כשמעיינים
איכות דרכיו כמו שאמ׳ החכם הרב רבי׳ ישועה נ״נ עם היות הנביא
מגלה על מאיסת העולם והבריות מנפשי רוב העולות העולם הזה וכבוד
העולם והנודע מן צדיתו העולה מי שהוא שלוח אליו ואם לא יהיה כמו

האיכות אינם שומעים לו ואפי' אם יתן אות ומופת פן יהיה מן מגנבי דבר השם · סוף דבר הנביאים הטוענים הנבואה והנטענים עם היות דבריהם אפשריים הם צריכים להביא אות ומופת שיצדקו אמריהם אבל בלתי טענה אינו צריך אות רק ההא הבחינה מצד דרכיו · ונבואת משה רבי' ע"ה מצד הטענה בדבר שהסכים השכל בו שהרי קידם שאלת האות שאל ענין אשר יאמתו השכל כאשר אמ' ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם · שאם היה בא בדבור אשר לא הסכים שכלם לא היה מועיל לו האות והמופת כמו שבארנו אודות התירות אשר לא הסכים בהם השכל · והבדל יש בין המתנבא בשקר ובין המתנבא בשם עבדה זרה · שכל המתנבא בשקר יטעה באות ומופת · אך אותות נביא האמת אינם ממין אותות נביא השקר שאות נביא האמת יהיה מחבר עם הטענה בלי אחור פן יהיו על צד הקסם והתחבולה והכלית הכונה לפי בחינת דרכיו · ונאמ' בתורה אנכי אדרוש מעמו · וזה מספיק עם כל זה צריך שיהיו דבריו אפשריים והנה אותות משה ממין הטענה על כן היה צריך אותות ומופתים להצדיק נבואתו ומפני שלא היה האמון מפני האותות אמון אמתי מכל וכל כמו שאמ' וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' · ואמ' ויאמינו בה' ובמשה עבדו · ולא אמ' כל ישראל ועוד שלא אמ' לעולם על כן הצרך שתתאמת נבואת משה באמון אין למעלה ממנו והוא אמון עולמי כשאמ' הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם · שהאמון ההוא היה מצד ההרגש ואנחנו עצמנו העדים על אמונת נבואתו שעינינו ראו ולא זר כאמרו וכל העם רואים את הקולות ואזנינו שמעו כאמרו בעבור ישמע העם בדברי עמך · שהיה משיג הדברים על בורים · ועל כן נקבל התורה שנתנה על ידו לא זולתה כי איך נקבל תורת זולתו שהוא במאמר ונכחיש דבר שראו העינים ושמעו האזנים ואי אפשר שנקבל תורה זולהה במופת מפני שמשה רבי' ע"ה היה בתכלית המעלה והשלמות שאין למעלה ממנה ונתנה ההורה השלימה והתמימה על ידיו · והואיל שהתורה נתנה על ידיו משלמית אשר אין למעלה ממנה · ואם נאמין בשלמות תורה אחרת הנה תהיה זאת חסרה מן השלמות מפני שאי אפשר שני מתחלפים תחת שלמות אחת ואנחנו האמננו בשלמותה ואם כן תורה זולתה הפכיית ממנה תמצא חסרה מן השלמות שאם זאת התורה יש לה יחס לדבר אשר נצטוית בעבורו אם תבוא תורה אחרת נגדיית לה תהיה גם כן נגדיית היחס לענין השלמות וזה אי אפשר · ועוד אם נאמין בתורה הפכיית ממנה לא יצא הדבר מענינים אם שנשתנית השלמות או שנשתנה העולם ממנהגו או שבאה לו ית' תוספת ידיעה · ואם אי אפשר לו ית' שתבוא לו ית' תוספת ידיעה והעולם לא ישתנה ממנהגו והשלמות אחת אי אפשר שתבוא תורה אחרה זולתי זאת התורה שנתאמתה וכי בה נכללו שתי השלמויות שלמות הגוף

ושלמית הנפש בשלמות אין למעלה ממנה ותחלפי קצת טבעים מן האדם לפי פרקי הזמנים מהבא · הנה התורה כללה תקנתם והוריה התורה בקצת פרקי הזמן מהבא מצות נוספות לפי חלוף קצת טבעים פרטים אך הכללים תורה אחת להם · ואלו נתנה התורה לפי הזמן ויעיד הבוא תורה אחרת לפי זמן אחר לא היה ראוי לכלול שם תקון ניכף מהזמן הבא לפי חלוף הזמן כמו שלא בא פה הענין מימן אדם עד זמן משה רק כל מצוה שבאה לפי הזמן היתה נתנת עד זמן משה וזאת התורה בעבור שכללה כל התקונים לפי חלופי הזמנים מהזמן הבא על כן היא קימת עד בכל הדורות וזאת עדות נאמנה על קיום התורה · והחכם אמ' שאין ביכלותיו שלשם ית' לעשות מעשה אשר יעמיד החת האט והמורה על זה כי במקום אשר היה יכול לעשות המורה על האטלאק לא קפץ יד היכולת מלבארו כמו שנאמ' שני תורים או שני בני יונה מלמד שאין מקום אחד סיבל המורה כל שכן התורה בכללה · ואין תורה אחרת עתידה לרדת מן השמים כמו שהורה השכל והתורה אמרה לא בשמים היא לאמר מלמד שאין תורה אחרת עתידה לרדת מן השמים · והתורה גם כן העידה בקיום התורה לעולמי עד שנאמ' את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו השמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו ואם ניסף או נגרע תהיה התורה יוצאת מן השווי ועל כן לא נאמין בתורה שבעל פה שהיא תורת הקבלה כפי שאומרים מפני התוספות והגרועים שיש על תורה שבכתב כאמרו הכתו' בספר התורה הזה וחותם הנביאים אמ' זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים · אמר על כל ישראל על פי יתידים · והנה אחרי שהאמננו שהתורה הזאת שלמה היא אתנו כמו שהכריח השכל האמתי להאמין שתורת ה' תמימה משיבת נפש עדות ה' נאמנה מחכימת פתי ומפני שהיה משה בתכלית השלמות והיה משיג הדברים על בורים על כן נתנה התורה השלמה על ידיו בלתי חידה ומשל · ונאמין אותה כפשוטה יען שנבואת משה היתה בלתי חידה ומשל כמו שהעיד עליו הכתו' ומראה ולא בחידות על כן המצא השתדלותנו במאמרי משה מה שימצא מהם שיוחס לשם ית' השג גשמי לישבו בשמות השתוף או בתוספת מלה מפני שמאמריו אינם על צד החידה כאמרו זולתי מן הנביאים שאין לחוש אם נמצא בדבריהם השג גשמי לבד ומה שבא בדרך הספור על צד ההגדה מפני שהיתה השגתם במראה הנבואה מפועל הדמיון מה שאין כן במאמרי משה · ועל כן צריכים אנחנו להשלימה ולישבה ולכונה בעניניה ולא ימצא לה כוהר מפאת השכל אחרי שתכלית כונת התורה הוא להשלים הנפש ואם כללה התורה מתקון המדיני שהוא תקון הגוף שרצון השם בקיומו שערה אותו על צד נתיב שלמות הנפש על כן צריכה הנפש לדעת היאך היא משלמת אותה וזה מה שרצינו לבאר על הכרח

בוא מאמר הנבואה ומהותה ואפשרותה ׃ ומעתה נכנס בעניני התורה :

פרק מאה אמנם דעות בני אדם בצרך מאמר הנבואה נחלקו בדעותיהם ׃ יש מהם אומרים אמת שאנחנו לא נדע מן השכל הכשרת שום דבר לעשותו כי אם מן מאמר הנביא ואלולי מאמר הנביא לא היינו מפרידים בין טוב ובין רע על כן אנחנו צריכים למאמר הנבואה ודבריהם גלויי הסתירה ובטלים מפני שיש ענינים שמשכום עניניהם הטבעיים בהכרח כנשיבת הרוח אל האף וכיוצא בהם ׃ ואינם צריכים למאמר נביא כל כיוצא בערך אלו בלי היות לו ספור ניסף יש לו לעשות ר״ל שאין בעשייתו איתו שום כאב לזולתו כל שכן שיהיה לו ספור נוסף אל פאת היום ׃ ויש מהם אומרים אמת שהשכל ידין בהכשרת דברים לעשותם לצד עצמם אמנם מפני עלה הצונה מעצמם אנחנו נמנעים מעשותם והיא היותם תחת רשות אדון ומלך ומבלתי רשותו לא נוכל לעשות דבר ׃ והחכם רבי׳ ישועה השיב תשובה נוצחת ואמ׳ שאם יהיה רצונו בבחינת הרשות מה שקיים בדעתנו כבר דעתנו הורה בהכשרתם ואם יהיה רצונו למאמ׳ הנבואה נשיבהו בתשובה שהשיבנו לחלק הראשון ׃ והמביאים ראיה מפסוק הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע דבריו בטלים מפני שזה המאמ׳ שהוא כולל החי המדבר והאלם על כן פסקנו המאמר שהוא לדרך הגדה ׃ ויש מהם אומרים אמת שמן השכל נדע כל דבר מה שראוי ומה שאין ראוי אך יען אשר יצר את האדם ישר והמה בקשו חשבונות השבונות רבים מלכת בדרך היושר להסתפק לעצמו סייעו בדרך הצווי כמו שקדם לנו הבאור לקיים את שני חלקיו כמו שהוצרכו בפסוק ויצו ה׳ אלהים את האדם ובשמר האדם רצון השם ונענש יהדו למה שבהר לקיים ר״ל קיום העולם הזה ועוד קלקל ההנהגה כמו שנתבאר ורצה השם לצוותו ולתת לו תקנה עד שעמד מאמר השם כנגד מה שמנע השכל כדי לתת לו גדר בקיומו כמו שנתבאר במיתת הרצח ובענין המילה וזה היה ההכרח בצורך מאמר הנבואה והנה מצאנו בתורה מצוות שכליות ושתכליתם קיום הגוף וקיום הנפש ולא ישאל שואל למה נצטוינו בהם אחר שתועלתם נגלית בהתפשטות הדעת ומדין השכל כרוע הגנבה והגזלה וכבוד הורים והשבת אבדה שהם קיום העולם בהנהגה ויחוד השם וקיום השגחתו שהם קיום הנפש ׃ ויש בתורה מצוות שאלולי צווי התורה היו מן השכל רעים כמו המילה ׃ ויש מצוות שבבחינת פעולתם אינם לא טובים ולא רעים והעושה לא ישובח והעוזב לא יגונה אילולי צווי התורה כלבישת שעטנז ואכיר כלאים ואכילת החזיר וכיוצא בהם והשאלה תהיה ראויה בזה השער כי מה תכלית או המצוות מה שלא ישכיל בהם השכל תכליתו יש לנו לבאר :

פרק קא דעות החכמים חלוקות בעניני המצות התוריות כפי שהן חלוקות בעניני מציאות העולם כלו אם שהם נמשכים לרצון לבד או לא ישכיל בהם תכלית אלא אומרים שהן גזירת מלך ולא ישכילו הוין מן הצווי דבר אחר · וזאת הדעת מתחלפת לשתי דעות · הדעת האחת אומרת שהצווי והאזהרה יורו ברוע הרע ובטוב הטוב אמנם מן השכל לא נשכיל בהם דבר לצד עצמם עד שהביא ההכרח להיות כלל הדברים טובם ורועם נודע מן השכל לנמשך ידיעתם אחרי הצווי והאזהרה לבד בלי שיהיה לה עקר השכל וזה מה שאי אפשר וכבר קדם לנו בטול זאת הדעת בקצת פרקי זה המאמר · והדעת השנית אומרת אמת מן השכל נשיג דברים שהם לצד עצמם טובים או רעים אמנם המצות התוריות אינם לצד עצמם רק מצד הצווי והאזהרה והן מפני גזרת מלך אשר לא תושכל בהן תכלית כגון מה שאמרו וכי מה איכפת לו להקב״ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף הוי אומ׳ לא נתנו המצות אלא לצרוף בהן את הבריות שנ׳ אמרת ה׳ צרופה · ויען היות המאמר הזה נפלא מאד מה שלא ימצא כמוהו והכלית כותם בזה בהעדר התכלית וישאר להיותו מבקש יהיה להם שכר · לפי האמת אחרי החקירה לפי זאת הכונה לא יתיפה רק מפני הצווי לא מפני השכר כי הרצון שער המצות בנתינת השכר · ואפי׳ אם יהיו אלו המצות יפות מפני השכר כמו שבאה התשובה שאי אפשר היות המצות יפות והאזהרות רעות מפני הצווי לא לצד עצמם כי דין הצווי עם כלל הענינים כאחד בשוה ואין שם עלה להסגל בקצת ענינים כן גמי שאם ההיינה המצות התוריות יפות מפני השכר וזהו עלהן בהכשרתן כן יהיה החמס והכזב יפים מפני השכר כי אין להם עלה שיסגל השכר להטיב קצת ענינים ולקצתם לא ייטיב · ולא יכשיר אלא נתינת השכר עם כלל הענינים כאחד בשוה ואם כן נעביר הכזב בדברי הנביאים מפני שהכזב יתיפה מפני השכר וזה מה שאי אפשר · והפנה הכוללת אלו המחשבות מעקרן מפני שעקר כל אלו המחשבות להמשך הדברים אחרי הרצון לבד לא מפני התכלית אחרת הוין מעצם הרצון · ודבר ידוע ומבואר זה שכל פעולה אשר לא תושכל בה תכלית היא פעולת הבל ופעולת הבל אי אפשר שתפול מהשם ית׳ כמו שקדם לנו מבואר בהשגחה מפני שבזאת המחשבה יתחייבו הרחקות רבות וסתירות עצומות לא יוכל להמלט מהן מי שישתדל בעיון מעט · ועוד שאומת ישראל נשתבחה כאשר אמר רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה ואם לא תושכל בם תכלית רק הם בלי תכלית איך יאמ׳ רק עם חכם ונבון · והדעת האומרת שהם נמשכים אחרי החכמה ר״ל המצות התוריות על כל פנים תושכל בהם תכלית מצד עצמם ועל כן נתחייבו ואי אפשר לפסוק הדין ולסתום הענין כהשענו בחכמתו ית׳ כי על כל פנים יש להם תכלית אבל אנחנו לא נשכיל התכלית מפני שכל ענין

שאלמלי זה האופן היו מצות התורה לשוא וכן אומ׳ החכם שאם היה ידוע מבני ישראל שהם ואפי׳ אם לא הנתן תורה להם יצדיקו עול שמים עליהם היתה נתינת התורה לריק אבל ביודעו השם ית׳ שהוא רצה להיעלת האדם מה שגזר להם מדין השכל ולא היה נשלם להם אלולי צווי התורה על כן נצטוינו תורה שלא תגוש דעתנו וכבר בארנו זה הענין באר היטב ואי אפשר שיש מצות שלא תושכל בם תכלית כמו שאמרו זולתנו אי אפשר שלא לאכול בשר חזיר אי אפשר שלא ללבוש שעטנז והואיל ואבי שבשמים צוני מה אעשה ולא שמו בם תכלית רק הצווי שכבר נתבאר שקרותו ׳ ולא לפי דעת האומרת שכללי המצות יש להן תכלית שכבר החכם רבי׳ ישועה אמ׳ יש מה שיהיה אם למצוה כללו ודקיו ויש מה שיהיה כללו ולא יהיה דקיו ויש מה שיהיו דקיו ולא יהיה כללו ׳ ואומרים ג״כ בהיות שני אפשריים להבגל האפשר האחד בלי תכלית כי כל זאת המחשבה כיוצאת בראשון ׳ וכל זה בעבור שגברה יד האומם על שכלם לבאר התכליות כדי להתפאר וקצרה יד שכלם מהשכילם ר״ל כלל התכליות ולא הסמיכו זה אל קוצר יד שכלם אבל פסקו זה זה הענין בהעדר התכלית עד שיחכו לשם ית׳ פעלת הבל וכן לא יאות ולא הרגיש שהעדר ידיעתנו מהשגת התכלית היא על צד העונש כמו שאמ׳ הכתו׳ ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר ׳ אשר ההפארה בהם אומתנו כנרמז אשר ישמעו את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה ׳ ואחרי שקוצר יד השכל מהשכיל להכלית המצות הוא על צד העונש מסבה אלהית על כן בארנו הסבה הכללית בהיות מצות התורה נהולים למצות השכל מה שהכריח דין השכל ומה שנתבאר במקומות מדין התורה ומה שיש לנו להאמין שאין לך מצוה בין פרטיה בין כלליה שאין לכל ענין וענין תכלית ואנחנו מתנהלים בהם למצות השכליות אע״פ שאין לנו בהם דעת פרטית דמיון החולה שיתנו לו מרקחת והיא תועיל לו מסבת חליו ׳ וזאת התורה שלמה היא לכל איש ואיש ככתו׳ תורת ה׳ תמימה משיבת נפש ולא התורה שלמה לאיש אחר חוץ מאיש אחר כמו שהאמינו זולתנו שזה אי אפשר שלא יטול אדם במה שאינו נהיל לו שאדרבה נמצא משהיתו וזה רע והרע לא יפול ממנו אבל התורה שערה לכל איש מה שראוי לו מצות תוריות ראויות לכל איש כפי ששערה התורה ׳ ויש לו לאדם שיהיה משתדל לקיום המצות בכל כחו ואפי׳ שלא יעלה בידו לקיים המצוה עד תכליתה מה שיעלה בידו דין לו לקיימו ואם לא יוכל והנה משה שקיים חצי מצוה בערי מקלט מה שאמ׳ אז יבדיל משה שלש ערים שאמ׳ משה חצי מצוה באה בידי אקימנה ׳ ואע״פ שלא היו אלו השלש קולטות עד שיבדילו השלש האחרות ׳ ואם לא יוכל מכל וכל דין החשש מספיק לו לקרבו ליראה את השם שזהו התכלית ואין לו לאדם לומ׳ אני אקיים התכלית ומה לו צרך לדבר

המקרב כי השם ירד בסוף דעת הבריות · והנה אדם הראשון שלא יכול לקיים · והנה שלמה שאמ׳ ארבה ולא אטה · ולבסוף נאמ׳ נשיו הטו את לבבו · על כן התמיד התורה וקיימה והייבה קיום והייב עולמי והחמיר בעונשים לבלתי סור מן התורה שכך ראה בחכמתו כי עם קיום התורה התקיים האמונה על אמתתה כגון מה שאמרה התורה ויצונו ה׳ לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה׳ אלהינו ואמ׳ לחיותנו כהיום הזה שהוא קיום העולם הזה ואמ׳ וצדקה תהיה לנו קיום העולם הבא והוא מורה על שכר העולם הבא שאינו נהן על דרך הסר · והנה יש למצוות התוריות שני פנים האחד שהם נהולים למצוות השכל ובקיומם יתן ג״כ שכר וזהו הרצון באמרו וצדקה תהיה לנו והעקר היא הנהול · ואמנם מצוות שהם נהולים ובבחינת עצמם עומדים כנגד השכל כגון המילה והשחיטה כהתירה וכחיובה שהם נהולים למצוים · ובבחינת עצמם הם על צד החמס שהנער הנמול והגוף הנשחט אינם בני דעת עד שיתנהלו ועל כן גזרו החכמים שיש להם תמור המוציא אותם מהיותם שוא אמנם בתיבם לחי האלם תמיר כבר קדם לנו הבאור והעקר הוא הנהול :

פרק ק״ג

אמנם בצווי הכפרן הנודע מדרכו כי לא יאמין יש לחוש מפני שצווין לא יצא שיהיה אם מפעולת הבל אם מפעולת ריק · שאם נאמ׳ שהשם ית׳ ידע כי לא יאמין הכפרן ועם כל זה צוהו אם כן צווין היה להבל וזה אי אפשר · ואם נאמ׳ שכון בו תכלית אמנם לא עלתה התכלית זה מביא לומ׳ שהיה יודע התכלית או שלא היה יודע אם יאמין או לא יאמין והיה מקוה הנאמנות ובא הדבר בהפך זה ג״כ כתירה בעקרי האמונה שהשם ית׳ יודע לנפשו ואי אפשר שתבוא סתירה או כבלות בידיעתו ית׳ וזה יוציאנו לארבעה חלקים · אם שהיה כי לא יאמין יהיה נאות ממנו הצווי לבד ולא כון בו תכלית · או שכון בו תכלית ועם דעתו כי לא תשיג התכלית עוד אותו · או שנאמר שכון בו תכלית והיה יודע כי תשיג התכלית ובא הדבר להפך כי הכפרן היה נודע לו ית׳ כי יאמין ועל כן צוהו והוא לא האמין עם היות הכפרנות והנאמנות תחת יכלתו · או שלא היה יודע אי זה יפול משני האפשריים והיה מקוה הנאמנות ובא הדבר בהפך · אמנם החלק הראשון האומ׳ שלא כון לו תכלית בצווין אחרי שהיה יודע כי לא יאמין אומרי׳ צווין נמשך לרצון לבד עד שאמרו שאם יעבר צווין יענש בעבור שהיה באפשרות יכלתו וזהו נמשך לרצון לבד · ומהם אמרו יותר הרחקה מזה הם כת אשעריה שבטלו טבע האפשר מיכלתו ושמו פעולותיו מחויבות או נמנעות בעבור שפעולתו נמשכת לרצון השם ואמנם כבר נתבאר בטול זאת הדעת מעקרה ואומרים שהשם ית׳ יצוהו ואם לא יעשה צווין בעבור שהוא מוכרח לעשות בהפך צווין וההכרח

היה נמשך לרצונו ית' ויהיה צווין נגדיי לרצונו יענישהו ומיענים בזה כך רצה ונמצא שהרצון האחד עומד כנגד הרצון האחר · ואנחנו כבר בארנו בקצת פרקי זה המאמר שאי אפשר היות פעולותיו שלשם ית' נמשכות לרצון לבד כי יהיו בלי תכלית וכל פעולה שאין בה תכלית היא שיא והשוא לא יפול ממנו ית' · אמנם כונה האומרת כי ידע שיאמין ועל כן צוהו ועם היות אפשרות הכפרנות תחת יכלתו כפר זה אי אפשר כי ההיה ידיעתו בלתי ידיעה או שתתחדש לו ידיעה אחר ידיעה והמא תמורה בספוריו ית' ויהיה חסרון לשם ית' מכלל החסרונות וההרחקות · ואי אפשר שנאמין כי לא היה יודע אי זה יפול משני האפשריים אם הכפרנות אם הנאמנות והיה מקוה הנאמנות ועל כן צוהו והכפרן עם היות אפשרות הכפרנות תחת יכלתו וכפר כי זה חסרון בחקו שלשם ית' כי השם יודע לנפשו ואי אפשר שיסכל בשום ענין מדעת העתיד · ולא נשאר אלא החלק שאומ' שהשם ית' יודע אי זה יפול משני האפשריים ואם ידע כי לא יאמין עוד יצוהו ואמנם צווי יהיה נגדיי לדעתו והיה בצווין תכלית מבקשת אמנם לא תגיע וידיעתו שקדמה כי לא תגיע ההכלית תשים הצווי שיהיה לריק · ואם נאמ' לא היה יודע ההכלית ויצא לריק אין השש וזה מה שאין צריך לומ' בבחינתו ית' מפני שהוא יודע רעת העתיד אבל מה שיש לחוש שהיה יודע כי לא יאמין והשם ית' צוהו הפך דעתו והנה היה יודע אע״פ שהיה בו תכלית מבקשת יצא לריק וזה מה שאנחנו רוצים לתקן · ועוד אם היה יודע כי לא יאמין למה צוהו והוא לא יעשה צווין ויקבל עונש זה העונש מצד החמס והנה יצא צווי הכפרן להיותו חמס ושוא · ויש להשיב על זה ידוע וברור כי מרבית החכמים פסקו במאמר שהאמינו ביופי צווי הכפרן אפי' שלא ידעו פאת יפיו · והענין שהביאם לזה אומרי' אחרי שאנחנו מאמינים שהשם ית' יודע לנפשו וכי לא יעשה הרע כמו שנתקיים במופתים נאמנים אי אפשר שלא יהיה צווי הכפרן טוב אע״פ שאין אנחנו מכירים פאת יפיו וכמו שסכלנו ברובי המצוות מהשכיל תכליתם כן נסכל גם בצווי הכפרן בפאת יפיו וזה מספיק לנו · ואמרו זה הענין על צד ההשלמה כשלא יהיה לנו דרך לדעתו עם כל זה השיבו מדין השכל לבאר פאת יפיו שאמרו אמת שהאחד ממנו יתקן שלחן לשני אנשים והאחד בא והאחר לא בא ומניעת האחד מלבוא לא יוציא התקן השולחן מהיותו טוב כי לא יהיה המעשה טוב בבחירת הקרוא לעשות רצון הקורא שאלו היה כן זה כמשפט העלה לעלולה ואין ראוי שנבחין היופי בבחינת פעולת הקורא שרוצה להטיבו בלתי בחירת המצווה ואי זה תבדל הבחירה מן הצווי צריך לדרוש ביפיו זולת עת הבחירה והוא כי אע״פ שלא עשה הקרוא רצון הקורא לבוא בצווין תקון קריאתו יהיה טוב מפני שרצה בטובתו · ואם יקשה אדם ויאמר שלא ההיה טענתנו בבטול הבחירה רק שאם ידע כי יבוא הקרוא דין לו לקראו ואם ידע כי לא

יביא דין לו להמנע לקראו · ואם ידע כי לא יבוא דין לו לקראו על צד האפשר שיבוא עם שלא יבוא · אמנם החלק הראשון אין ספק ביפיו והאחרון יהיה עובר בין בני אדם לבד אשר תסכל דעתם מדעת העתיד אבל השם ית׳ אי אפשר שיסכל אם יביא אם לא יבוא ונשאר החלק האמצעי בהיותו יודע כי לא יבוא ויקראנו ואי אפשר שנאמ׳ כי ידיעתי שיביא הוא התנאי ביפיו שאלו היה כן לא היה ראוי בבני אדם יען צד סכלותם כי אין להם דעת העתיד ואנחנו רואים שזה היה בבני אדם קריאת הקרוא עם שלא תהיה להם דעת העתיד אם כן בטל היות הידיעה היא התנאי ביפיו · ואם תבוא טענה שלא תהיה תנאי ביפיו הוא בין בני אדם שאין להם דעת העתיד ונשאר הדבר על צד האפשר שלא יהיה נמנע אבל השם ית׳ כיון שהוא יודע דעת העתיד אם יודע כי יאמין הכפרן יצוהו אבל אם ידע כי לא יאמין אי אפשר שיצוהו כי הוא יודע כי צויו יצא לריק ופעולת הריק אי אפשר לשם ית׳ שמו מה שאין כן בבני אדם כי האדם יקוה התכלית לצאת לידי פעל ועל כן יקראהו אל שילחנו ואע״פ שפעולתו יצאה לריק תהלת קיו בבוא התכלית היפה המעשה שלו · והשיבו החכמים בזה השובה באמרם יש עת שהקיוי יעמוד במקום הדעת והנה אם יקוה כי אם יקרא חברו אל שולחנו שלא יבוא עוד והתה פעולתו טובה בינינו כן השם ית׳ אע״פ שידע כי לא יאמין עוד יצוהו · ואין הבדל בין זה הדעת ובין זה הצווי · והכלית זה הפעל שהשם ית׳ רצה לתועלת בני אדם ומעוררם למעלה גדולה ואע״פ שהוא מודע מדהו ירחק מאותה הטובה אין הרחקתו מאותה הטובה סבה שיצא הצווי להיותו בלתי נאות כי הוא מעיר אל רצונו ית׳ בטובהו וזהו מספיק ביפיו ויצא מהיותו שוא · אמנם המאמר בהיותו חמס שצוויו גלגלו לידי עונש כי מפני שציהו ומרד צוויו נענש ואלולי צוויו ית׳ לא היה מורד ולא היה נענש זה המאמר שלא כדין כי השם מתכלית כונתו להועילו בדבר מה שלא היה עולה לו להתועל בלתי צוויו ית׳ ועל כן צוהו לעיררו אל המעלה הגדולה והוא סבב מעצמו לעצמו סבנהו וזה איננו מצד החמס שאם היתה ההועלת עולה לו בלתי הצווי והצווי אמנם גלגלו בגמול הרע זה יהיה חמס אמנם צריך להאמין שאי אפשר לבוא בהועלת העולם הבא בלתי הצווי שאיננו כקיום זה העולם הנתן על צד ההכד · ואם נמצא שבבטול הצווי יהיה לוקה בהעדר הנתן על צד החסד · אנחנו בני ישראל נתיחדנו בזה שהענינים המעשיים נקשרים עם השכליים והיו לאחדים בידנו כמו שנתבאר · ונמצא שהכפרן סבב חיוב הגמול לעצמו ואם כן אין זה חמס מהשם ית׳ שמו · נמשיל הנה משל כאדם הנטבע בים והידוע ממנו כי ינצל או לא ינצל ואם ידענו כי לא ינצל והשלכנו אליו חבל כונתנו להצילו ודעתנו כי הוא מסבת החבל יתנק וימות אין זה חמס כי עשינו הענין לטוב מדתנו וכהשתדלותנו בהצלתו ואם ינצל בהשלכת החבל כבר

גמלנו לו חסד והיתה פעולתנו טובה ׃ ואם ידענו כי ינצל ובהשלכת החבל נדע כי יחנק וכונתנו להצילו פעולתנו רעה ׃ ואם ידענו כי בלתי החבל ינצל ועם החבל ינצל תהיה פעולתנו בלתי תועלת אע״פ שכונתנו לתועלתו ׃ והנה צווי הכפרן יהיה מהחלק הראשון ׃ ואי אפשר שנאמ׳ כי לא היה ית׳ רוצה בנאמנות הכפרן כי כבר הזהיר וגער בו ונתן לו יכולת לנאמנות ואי אפשר לומר דין היה למנוע מן הכפרנות כי לא יתחייב גמול ועונש מצד עצמו והיכולת על הכפרנות היא היכולת על הנאמנות ׃ והחכם מנע היות זה הצווי כדמות מצות המילה שלא יהיה שוא מפני שהוא נחול ולא יהיה תמם מפני שיש לה תמור ויהיה גם צווי הכפרן בהיותו נחול אל המיוחד יוציאנו מהיותו שוא ובחייב הגמול יוציאנו מהיותו תמם מפני שהתמך אינו מספיק מהיותו שוא אחר שהוא נתן על צד החסד ׃ אמנם הבטחת גמול הטוב על צווי הכפרן מספיק מלהיות הצווי שוא כי לא יתכן שינתן על צד החסד בלתי שלא יתחייב ואלו היה נתן על צד החסד היו נקלים אנשי השכר לפני אנשי החסד ׃ ועל כן אמרו החכמים בצווי הכפרן שאין דמיון בינינו מצד ב׳ אופנים ׃ האופן האחד שאי אפשר להנתן שכר העולם הבא בלתי חיוב מה שאין כן לתועלת אשר יועיל האדם להברו אלא בדבר אשר יכשר שינתן על צד החסד ׃ והאופן השני שהאדם אם יצוה אדם לעוררו אל טובה והוא ינזק אם יש למצוה כאב לנזק המצוה ירע לצוהו והשם ית׳ לא יבוא לו כאב בנזק המצוה אלא הוא כון להועלתו והוא הזיק לעצמו ׃ וראיה אחרת הביא החכם בכשרון צווי הכפרן שאמ׳ אם לא יהיה הצווי בא רק למי שיאמין זה יהיה הפתח לפושעים מפני שזה שיבוא לו הצווי יהיה מובטח שהוא בן העולם הבא ויעשה פשעים כי סוף סוף יהיה מאנשי גן עדן ואע״פ שלא יעשה עתה פשעים ׃ ומי שלא יבוא לו צווי מפני שלא יאמין יוסיף פשע על פשעו כי יחרץ הדין שלא יהיה מאנשי גן עדן בשום פנים וההסתה על הפשעים הוא רע וזהו מה שראיתי מעיון דברי החכמים בצווי הכפרן ׃ אמנם מה שאני אומר אחרי שהשם המציא את האדם להועלת האדם עצמו בקיום שני חלקיו והוא נוצר ישר שלם לעצמו בלתי שיהיה צריך לשלמותו מבחוץ כי אי אפשר היות פועל השם חסר ׃ וראה השם בחכמתו כי יצר לב האדם רע ומתגבר יצרו על שכלו ומהשלמת טבעו יהיה נוטה בקיום חלקו האחד מבלי השגחה אל האחר אמר השם כי אע״פ שבראתו ישר ושלם וטבעו נוטה ומתגבר עליו על כל פנים צריך להערה מבחוץ בקיום שני חלקיו והנה לא הזהר ונענש יותר לו קיום החלק האחד לבד שהוא נענש להמנע ממה שצוהו וזהו למה שבחר ועוד קלקלו ולא הספיק לו הוראת שכלו עד שהעירו בהערה הצונית מעצמו ׃ וזה היה חסד מאתו ית׳ אל מין האדם וכמו שנתבאאה הנפש והקנה ענינים מעשיים הכבמיים הם הנקראים מצות שכליות לקיים שני החלקים ולא

הספיק לו · שרתה הנבואה ותקנה ענינים מעשיים מדיניים בקיום שני החלקים הם הנקראים מצות תוריות אל אומות העולם בקיום העולם הזה ואל ישראל בקיום העולם הזה והעולם הבא · וכן גזרה החכמה כי אע״פ שהאדם שלם לעצמו יהיה צריך אל הערה מבחוץ וכמו שיהיה נענש אם עבר במה שהורה לו השכל כן יהיה נענש אם עבר במה שהורה לו הצווי ששניהם הולכים אל מקום אחד · ואין לך דבר שהורה הצווי תכליתו מה שלא יסכים השכל בו · ואין לטעון שאם לא יאמין איך יצוהו וצווין יהיה שוא · יש להשיב כמי שחנן לו שכל ודיעה ויכולת אל הנאמנות עם ידעו כי לא יאמין מפני שרצה בטיבתו ויש מי שיושלם בהערת עצמי ויש מי שיושלם בהערה הזמניה מעצמו ומה נכבד מאמר החכם אם מביא ואם מקרב והאפשרות תהיה אצל האדם שיאמין עם שלא יאמין · ואע״פ שהשם ית׳ ידע כי לא יאמין ועל כן כשר צווי הכפרן לכלל כלל עליהו לפי דעת האדם זהו מה שראינו לבאר בצווי הכפרן :

פרק ק״ד מדין ההכרח יש לנו להאמין שיש לאדם אחרית ותקוה אחרי המות מדין השכל ומדין המשמע ומהכרח היוב

הגמול והעונש נתחיבנו בכך · אמנם בהיות הדבר בעצמו מחויב או אפשר וצורת הענין איך הוא יתבאר אחרי כי לפי השגתנו · וכבר בארנו מתחלת הספר ועד כאן שהשם ית׳ המציא את העולם ומשיגו ומשגיח בו ומנהיגו הנהגה שלמה כי אי אפשר שתבוא הנהגה מקולקלת ממנהיג שלם שלא יתן לכל דבר הקו הראוי לו · וכבר בארנו שהאדם מורכב מחלקים גוף ונפש ויש מי שיזכה בקיום הגוף ויש מי שיזכה בקיום הנפש ויש מי שיזכה בקיום שניהם ויש מי שיפסיד את שניהם ואם כן בני אדם הם לארבעה חלקים · ויש שמות לאלו הארבעה חלקים צדיק וחכם רשע וכסיל · כי מי שקיים כדר העולם יקרא צדיק · ומי שיזכה בקיום הנפש יקרא חכם · ומי שיבטל את שניהם יקרא רשע וכסיל · והנה שכר האדם הוא להתקיים במה שקיים לא שישתדל בקיום הגוף ויהיה שכרו שכר הנפש וכן הדבור בעונש שזה אי אפשר לפי העיון · ואם מצאנו הכתו׳ שתלה בענינים המעשיים שכר הנפש וענשה ובענינים השכליים שכר הגוף וענשו כבר הורינו הסבה שלפי האמת איתו הענין המעשיי תכליתו קיום הנפש ועל כן שכרו שכר הנפש ועונשו עונש הנפש וכן נמי מצד השיגו הענין השכליי יהיה מתקן הענין המעשיי · ואפשר שמצד כבלוהו בענין השכליי יקלקל הענין המעשיי · על כן יהיה שכרו שכר הגוף וענשו עונש הגוף ואם כן שכר הנפש אינו ממין שכר הגוף · ואמנם אנחנו מצד ארבעה דרכים מתחייבים מדין השכל להאמין שיש לאדם אחרית ותקוה אחרי המות להת דין וחשבון · הדרך האחד שאם ימצא צדיק וכסיל וצדיק וחכם ומצד צדקתם

ישוו שניהם בשכר הגוף שהוא קיום זה העולם שאם לא יהיה להכם שכר קיום הנפש מצד חכמתו זה אי אפשר כי כמו שקבלו שניהם שכרם בקיום הגוף מצד צדקותם כן יזכה החכם לבד בשכר הנפש מצד חכמתו שלא ישוה החכם עם הכסיל · ויש לך לדעת שאין לך דבר מתועלת העולם הזה שלא ישוה בו החכם עם הכסיל וכן אמ׳ שלמה הנחכם אמרתי אני בלבי כמקרה הכסיל גם אני יקרני ולמה חכמתי אני אז יותר · ואחר כן אומר כי אין זכרון לחכם עם הכסיל ואמ׳ ואיך ימות החכם עם הכסיל · ואמ׳ שאם מקרה אחד יקרה את כלם בזה העולם הנה יש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך · שלזה יהיה לו קיום אחרי המות ולזה המשילו באור שהוא קיים והכסיל יעדר ולא יהיה לו השארות אחרי המות ועל כן המשילו בחשך שהוא העדר · הדרך השני שאם יש רשעים שהגיע עליהם כמעשה הצדיקים על צד מהצדדים שכבר בארנו אי אפשר שיהיה שכר הנפש מזה המין הנתן על צד ההכד כי יהיו אנשי השכר נקלים לפני אנשי החסד ומצאנו חוטא נשכר וזה מה שאי אפשר אם כן שכר הנפש אינו ממין אלו התענוגים הגופניים אלא הוא ענין אחר שזוכה בו אחרי המות · הדרך השלישית שאם יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים אלו הם החכמים שעוסקים בקיום נפשם ואינם משגיחים לקיום הגוף והם עוברים מן העולם בלי חמדה כמו שאמ׳ שלמה ע״ה יש צדיק אובד בצדקו · אי אפשר שלא יזכו בשכר הנפש אחרי המות שיש להם אחרית ותקוה ויש שיבואו יסורים גופניים להיות הגוף נכנע לנפש לקבל שכר העולם הבא לא בשביל היסורים אלא לתגבורת נפש החכמה והנה כמה צדיקים נהרגים על ייחוד השם ואם לא יהיה להם אחרית לשיא בחר ההריגה על יחוד השם · הדרך הרביעי שאם יהיה שכר אלו התענוגים הגופניים בשביל שהיא משגת ענינים שכליים אי אפשר וכבר ידענו שאין שעור להענוגים הגופניים אצל מעלת הענינים השכליים והנה תהיה התכלית פחותה מן פעל הנפש וזה פעולת השחוק וזה מה שאי אפשר · ועוד שמאלו התענונים לא ההנה הנפש דבר ואם הגוף יקבל התועלת אנה שכר הנפש · אמנם שכר הנפש הוא ענין אחר מפני שאם אין ענין שנתענג בזה העולם שלא ישוה הכסיל או אמור הרשע עם החכם בין על צד החוב בין על צד החסד ואנחנו מכירים שאין בין זמן החיים ובין זמן המות עת שלישי והשם לא יעית פעולותיו של... יותיר החכם מן הכסיל בשכר הנפש מן ההכרח לנו להאמין שיש אחרית ותקוה אחרי המות הוא שכר חיי העולם הבא ואין ערך ויחס בין שכר הגוף לשכר הנפש · ואמנם לפי ההכרח התוריי שמביאנו להאמין שיש לאדם אחרית ותקוה בעבור שמצאנו התורה כללה מצות שהן הנהגה מדינית לקיום מין האדם ומצאנו שכללה מצות שלא ישכיל השכל בהם שום תקון הנהגת העולם הזה ולא נשכיל אופן למה נעדפו

ישראל כנתינת אלו התורות ירדך אתה תשיג למקבלי התורה עם שלא קבלוה ונמצאו מקבלי התורה כנחשבים אחרי שלא יותירו מהם דבר בתענוג זה העו׳ ונשאר הדבר למה שקדם לנו הבאיר בהיות אלו המצות תקנית לשכר חיי העו׳ הבא שהם חיים נצחיים שבו נבדל ממי שלא קבל תורה שאם לא כן לשוא נתנו התורות כי לא נשכיל בהם צד לתועלת העולם הזה ואם כן בהכרח נאמין שיש אחרית ותקוה אל האדם לקבל שכר תקנת המצוות התוריות בעבור שלא נשכיל שהם לתועלת העולם הזה דבר :

פרק קה̄ אולי יכריע מכריע לנו ויקשה ויאמר ואם כן אם לא החכם הנפש לא תזכה בשכר חיי העולם הבא · יש להשיב אמת הדבר שאם לא החכם הנפש לא יהיה לה קיום ולא השארות ולא תזכה לחיי עולם הבא · ואם יאמר ואם כן המון העם שמקיימים המצוות התוריות אשר תכליתן שכר חיי העולם הבא אם לא תחכם נפשם איך יהיה לה קיום לקבל שכר העולם הבא · יש להשיב שכל פעל מעשיי אשר יושכל בעשייתו תכלית שכליית בה תחכם הנשמה ובה תהיה קיום הנפש ותקבל שכר חיי העולם הבא · ומה נכבד מאמר חכמינו ע״ה על כל דבר מעשיי שאם יעשהו האדם ליפיו לא יהיה לו שכר חיי העולם הבא ואם יעשהו לחיובו יהיה שכר חיי העולם הבא מפני שאם יעשהו לחיובו תושכל בו תכלית שכליית בה תחכם הנשמה ויהיה לה קיום כמו שאמ׳ משה ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם · ואמ׳ אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עהוההה · שאין התמה בהמצא החכמה לישראל כי זה אפשר ליחידים אשר ה׳ קורא אבל להיות כל ישראל חברים באמתת החכמה זהו התמה ועל כן אמ׳ רק עם חכם ונבון · ר״ל המון העם שאם תשאל אפי׳ לריק שבישראל על תכלית מצוה אחת אי אפשר שלא ישיב על עקר מעקרי האמונה שהם קיום הנפש ועל כן הוכה נפשם לשכר חיי עולם הבא · מה שאין כן כשיעשהו ליפיו לבד ועל כן תמצא עונש המצוות התוריות בנפש · ואם תמצא במקומות שיהם גמול ועונש המצוות התוריות בהענוגים הגשמיים כמו שיעדה פרשת אם בחקותי וכל כיוצא כ״ז מפני שאם לא יזכה בתקון הגוף לא יזכה בתקון הנפש · ואם כן כלל ישראל חברים בשכר חיי העולם הבא איש איש כפי מעלתו ועל כן הרבה להם תורה אשר עין חיים היא למחזיקים בה כדי לזכותם בשכר חיי העולם הבא · וכן אמ׳ שלמה הע״ה סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם :

פרק קו̄ אחרי שהכרחנו להאמין שיש לאדם אחרית ותקוה בין מדין השכל בין מדין התורה מפני סבה חצונית שהוא תשלום

הגמול והעונש יש לנו לחקור ולדעת מהות הענין ההוא ולהבין אם יש לו קיום אחרי המות ממופתי השכל וכח הכתו׳ לפי דעת המאמינים שיש אחרית ותקוה אל האדם אחרי המות והיא הנפש המשכלת אשר דעת הכל מסכמת בה בין למאמינים שהעולם הבא דבר רוחני בין למאמינים שהוא תחיית המתים הרכבת חמר וצורה כלם מסכימים בהשארות הנפש ולבסוף נבאר הדעות החלוקות • אמנם מה שאנחנו צריכים לומר עתה שזאת ההשארות יש אנשים שכופרים בה מדין השכל שתופשים אותו מצד הנמנע בעבור שהשוו צורת האדם עם שאר צורות הטבעיות שהן נפסדות בהפסד הגוף ואין להם קיום לעצמם אלא הויתה בהויו והפסדה בהפסדו ואין לה קיום לעצמה ומזה הדרך מן הנמנע שתהיה לה השארות אחרי המות שאין בקיומה רק בגוף • והכופרים עצרו זאת הדעת וכפרו שאין לאדם דין וחשבון אחרי המות • ולכן קם החמס למטה רשע ויש לנו לעיין במהותה ובהשארותה בין מכח הכתו׳ לבטל זאת הדעת המטעית למהות אותה מעקרה וכי עתיד האדם לתת דין וחשבון בין מחקירת המדע • ונאמר מאמר הפלוסופים מהכחות הבאות מן הנפש ואנחנו משיגים אותם השגנו עצם הנפש שיש באדם ואלו הם הכחות והחכמה והידיעה הנמצאים באדם הם מפעולת הנפש • כי אי אפשר היותם מפעולת הגוף שאם היו מטבע הגוף דין היה להיות כל הגופים בשוה ושלא יצא בעת מן העתים מהם והואיל ויש לגוף הוש ותנועה וחכמה וידיעה ואי אפשר היותם מעצמם כי אלו מקרים יתפעלו ואיך יהיו מעצמם ולהיות הגוף שהוא מקבל ומתפעל הפועל שלהם אי אפשר • אמנם צריך להיות עצם קיים בעצמו מכחו יבואו המקרים בגוף ובכירו יכירו ולהיותו מקרה אי אפשר כי כל מקרה נשוא ואינו נושא וזה נושא המקרים נמצא שהוא עצם קיים שאינו מורגש כגון שפעולותיה אינן מורגשות כגון החכמה והידיעה • וזאת הנפש היא תכלית ההרכבה בנמצאי מטה והיא עלת התנועה במורכב ומה שהוא עלת התנועה אינו נכלל תחת התנועה ומה שאינו תחת התנועה אינו תחת הזמן כי הזמן מסבבים לתנועה על כן אינו בן הפסד כדין הצורה הטבעית • ויקשה על זה כיון שהנפש צורה לגוף ולא ימצא חמר בלא צורה כן לא תמצא צורה בלי חמר והנה אם יפסד החמר תפסד גם היא והיא עלת התנועה ואינו נכלל תחת התנועה • יש להשיב שאין הרכבת הנפש והגוף כהרכבת הגולם והצורה לפי שבכל הדברים המורגשות יראה בהן הגולם והצורה ולא ימצא הגולם ריקן מהצורה ולא בעת מן העתים ולא הצורה ריקנית מן הגולם אבל הנפש והגוף כל אחד הוא מורכב גולם וצורה ונתחברו חבור ידוע כלומ׳ השכל הקנוי שהוא צורה לנפש והנפש חמר לשכל הקנוי והנפש צורה לגוף וכל חמר יפול תחת התנועה שכל חמר הוא הוא המתנועע לקבל הצורה לא הצורה עצמה • והשכל הקנוי אינו

נישא לדבר אחר שיהיה צורה לו • והנה נפש הצומחת והחיונית נשקעות בחמר על כן בהתנועע החמר ינוע גם הם במקרה על כן לא תדמה נפש האדם כנפש העכבר אעפ״שגם זה עלת התנועה וכן נתפרש כי ההבדל בין קיום החמר והצורה לגשם ובין קיום השכל משני פנים • האחד כי החמר והצורה מקוימים לגשם בהדבקה והשכל מקוימו בהבדלה • והשני כי החמר והצורה מקוימים לגשם במהותו והשכל מקוימו במציאותו ר״ל שהוא סבה למציאותו וסבות מהות הדבר בלתי סבות מציאותו לא כן הכחות אשר יביאו לגוף מצד הנפש המשכלת אם הם נמצאים גם מצד נפש החיונית אינם נבדלים מהגוף כמיון ופריה והתולדה וההרגש והתנועה והתענוג וההזק והתאוה גם שאר הכחות הנמצאות בגוף החי • ואמ׳ הפלוסוף אך השכל והידיעה יש בהן עתה כפק אם הן נבדלים אם לאו • וכן אמ׳ ארסטו ואפשר שיהיה זה שרש אחד מהנפש ויהיה זה לבדו אפשר להבדל כמו שאפשר להבדל הנצחי מן הנפסד • וכן אמ׳ ולפי שהנפש הבדל מהגוף כי יורה זה כי יש לה דבר מיוחד לה זולתי הגוף ואותו הדבר הוא הציור בשכל ואעפ״שזה הציור מיוחד בלי הגוף לא יגמר כי אם בגוף • וכן אמ׳ ודימה הנפש בזה לדברים שיש להם מפעלים בתכלית אלא שאי אפש׳ להמצא אותן המפעלים בלי הגולם • כיצד כי אנו אומרים כי השטח הישר ימשש לכדור על נקודה אחת בלבד אלא שהשטח אי אפשר בו למשש אלא מדרך שהוא בגוף ואלו אינו בגוף לא היינו אומרים בו כי הוא ממשש וכן הדבר בציור השכל המיוחד לנפש אי אפשר להיות זה הפעל רק מהגוף ואעפ״ששעל ידי הגוף משיג הציור מיוחד לה לבדה בלי עזר הגוף ונמצא הנכש המדברת בעת השנה אינה צריכה להיולי והעזוב מעשה הגוף ותתפרד בעצמה ותגיד בזה צורות הענינים מושכלים בלי מוחשים מורגשים מופשטים מן ההיולי והורנו זה שמציאיה למעלה מן ההיולי וההגשמה • ותכמי הפלוסופים חלקו בזאת הנפש אם כח מעורב בהיולי כדברי תמסטיוס או בלתי מעורב כדברי אלסכנדר או שיהיה כח שאינו מעורב ולא בלתי מעורב כדעת בן רשד • ואולם מופתים המורים שאינו מעורב אלו הן והוא בעבור שאינו כח נהלק בהחלק הגוף ואלו היה כח מעורב בגוף כדין ההיש לא היה משיג רק צורת מן הצורות ואלו היה לה צורה מיוחדת לא היה משיג כל הצורות כי העין אלו היתה גונית לא קבלת כלל הגונים ואם כן הוא כח והכנה לקבל המושכלות לא כמו שיקבל ההיש למוחשים • וכל זה נתבאר בדברי ארסטו ונחלקו מפרשי דבריו באמרו שאינו דבר מן הנמצאות קודם שישכיל • קדומי המפרשים כמו תמסטיוס פרשו שכח מאמרו שאינו דבר מן הנמצאות בפעל • אמנם הוא עצם בכח מקבל כל הצורות החמריות וכאשר הציעו זה העצם מציאותו בכח לא יוכלו לאמר שהוא היה כי אשר בכח לא יתהוה ולא יפסד והנה לפי דבריהם שמוהו עצם

מעורב להיולי ואינו פשוט מהצורות ההיולאניות · ואלסכנדר פי׳ כי
היא כח והכנה לבד נמצאה לקבל למושכלות מפני שדמהו ארסטו
כמו ההכנה שבלוח לקבל הכתיבה ואין זאת ההכנה מערכת כך אין
זאת ההכנה באנוש מערבת ואף זאת ההכנה מחדשת בהתחדש הנושא
הדבר המושכל שהוא קבול לזאת ההכנה אינו מחדש · ואולם בן רשד
הרכיב שתי הדעות כי זאת ההכנה הנמצאת באנוש הוא דבר השיג זה
העצם הנבדל מצד חבורו הלכך לא השימו ריקן מההיולי כלל כמו שעשה
אלסכנדר ולא מעורב לו כמו שעשו אחרים · ואולם אבונצר האמין
שהשכל החמרי עצם בעל כח מהדש נפסד מפני שאמ׳ שהשכל אשר
בכח הוא דבר שלא נוכל שנאמ׳ שטבעו טבע ההעדר כלומ׳ שאינו העדר
וזה הטבע מחדש בהכרח וטען כי אלו היה משיג השכל הנפרד היה
מתאחד וישוב הוא הוא · ואלו היה זה אפשר היה שב ההוה נצחי ·
ואולם הקודמים הכריעו בדברי אבונצר במה שהוא מורה שהוא יחס
השכל החמרי במושגיו שהם המושכלים יחס ההרגש במושגיו שהם
המורגשים והבינו כי אין המוחש מושג אל החוש ולא המושכל אל השכל
רק במניע אלא כפי שאנחנו רואים שאין חוש הראות משיג הנראה
אלא על ידי האור וככה השכל החמרי צריך להיות לו מוציא הוציאו
מן הכח אל הפעל וצריך להיות שכל לא בחמר שלא יתערב בו כח כי
אשר הוא בעל כח לא יוציא אשר הוא בעל כח בפעל ואם כן המוציא
אותו מכח אל פועל הוא שכל נפרד ובזה יש מקום החלוקה בין
אבונצר ובין הנמשכים אחרי דברי ארסטו · שאבונצר אומ׳ כי יחס
השכל הנפרד אל השכל החמרי יחסו אל צד הפועל והמניע · והם
אומרים שיתיחסו אליו על צד הפועל והצורה והתכלית הכונה שהוא תכלית
השגת האדם והוא צורת נפשו המשכלת · ומה שטען אבונצר שהשכל
הנפרד דבר בלתי נפסד ואם ישיגנו השכל החמרי יהיה הוא והוא דבר
אחד והנה יהיה ההוה נצחי וזה אי אפשר · ואולם הנמשכים אחרי דברי
ארסטו גנו לאבונצר ויחסו לו השגגה והראו במופת שהשכל
החמרי יש לו קבול שכל הנבדל מאמר תמסטיום אמ׳ כי אם השכל
אשר בנו משכיל אשר אינו בעצמו שכל כל שכן שמשכיל אשר בעצמו
שכל · ובן רשד אמ׳ אחרי שיחס זה השכל הנפרד אל השכל החמרי
יחס האיר אל הראות ראוי אם כן להיות הוא מושכל לשכל החמרי
יותר מאותו הדבר שיהיה מושכל אליו בעבורו כמו האור אל הראות
ודבר שהוא בכח שיושכל אי אפשר שלא לצאת לידי פעל וטענת
אבונצר שיהיה ההוה נצחי כיון שתמסטיוס אמ׳ שהשכל החמרי הוא
עצם מציאותו בכח ומה שהוא בכח לא יתהוה ולא יפסד · ודעת
אלסכנדר כי הוא הכנה אין נמצא בו שום התחדשות · ועל פי דעת
אלו שני החכמים אמר בן רשד אלו היה כן היו המושכלות הנמצאות
העומדות בעצמם צורת המוחשים ולא היו מודיעים מהותם · והביא

ראיה כי אינו הכנה גמורה ואינו מעורב להיולי מפני שזה השכל ישיג זו ההכנה ריקן מהצורות וישיג הצורות לפי שהיה משיג לעצמו ריקן מהצורות וישיג הצורות ולפי שהיה משיג לעצמו ריקן מהצורות היה אפשר בו להשיג האין ולא כן השכל הנקי מהכח הלכך השכל ההיולאני על דעת בן רשד הוא מורכב מההכנה הנמצאת בנו ומהשכל מחובר עם זו ההכנה וכשיבדל מהגוף אינו מת בהכרח והיא בעצמו שישכיל המושכלות שבכאן כשיתחבר אל השכל החמרי לכן כשיבדל מהשכל החמרי לא יוכל להשכיל דבר ממה שבכאן · ואמ׳ ולא כן לא נזכור אחרי המות כל מה שהיינו יודעים כשהיה מחובר עם הגוף הלכך כשיתחבר בנו ישכיל המושכלות שבכאן וכשיבדל ממנו ישכיל עצמו אך אם הוא משכיל עצמו והוא מחובר בנו צריך שיבקש על כן צריך להסכים כי השכל שבנו מורכב ממה שבכח וממה שבפעל ובעבור שסגולת הנבדל שישיג להיות הוא ומושכלו דבר אחד הואיל ויש ממנו קבולים לשכל החמרי אותו הקבול הוא הנשאר אחרי המות ומפני זה הקבול יהיה משיג עצמו ואין בזה הקבול שום התחדשות עד שיהפך ההוה נצחי ואחר שהוא כן התחייב שיהיה זה המין הקבול בזה השכל על צד ההדבקות מבלתי שיהיה מחדש והוא הנשאר אחרי המות :

פרק קז״ אחרי שהורינו בקיום הנפש מוזכוח דברי הפלוסופים יש לנו להעיר על דרך החלוקה בנפש המשכלת אם היא נולדת עם הגוף אם יש לה קיום ומציאות קודם הכנסה בגוף · ואם יש לה קיום ומציאות קודם הכנסה בגוף היש לה השגה שלמה לעצמה קודם הכנסה בגוף או בחברת הגוף היתה שלמה בהשגתה · ויש לנו לומ׳ כיון שאין לנו הכרח להאמין שיש לנפש קיום קודם בואה אל הגוף כשלא יתקיים מופת להורות על קומה יש לנו להאמין שהוא הוה עם הגוף · ועוד שאם נאמ׳ כי עצם הנפש הוא להשלים גוף טבעי כפי דעת אפלטון · אמנם היא שלמה לעצמה או היא עצם שהושלם עם הגוף כפי דעת ארסטו מה צורך להיות לה קיום קודם בואה בגוף · אמנם לפי דעת האומרת שהיא נולדת עם הגוף ואין לה קיום קודם לכן המופת שלהם בעבור שהיא נוספת בהתגדל הגוף · ואומר אם כן היא נולדת עם הגוף ואם היתה לה מציאות קודם לכן היה ראוי שתהיה שלמה בהכנכה בדעת · ואנחנו אומרי׳ שזה המופת בטל בעבור שאין הנפש מתוספת בהתגדל הגוף רק שבהתגדל הגוף מתבשל הטבע ויוסרו המניעות המונעות אותה מלהשכיל על כן אינה משכלת כשתכנס מצד המניעות והעד על זה שאין התגדלות הגוף עלה בתוספת מושגי הנפש המשכלת שאם יטריח האדם על צד הלמוד בהיותו קטן יעלו לו ענינים לא ישיגם הגדול בשנים ואם כן אין תוספת הנפש בהתגדל הגוף ואף לפי דעת ארסטו שהאמין כי יש לה קיום אמנם תושלם עם הגוף

אם כן בטל המופת להורות שהיא נולדת עם הגוף בעבור שבהתגדל הגוף תתוסף הנפש והעד שאין הענין תלוי רק בהסיר המונעים הנה הזקן שבהחליש כחותיו הגופניות יתגבר שכלו ׳ ואומר עוד אם היה לה קיום קודם הכנסה בגוף היה עול גמור להכנס נפש אחת בגוף בן עמרם ונפש אחת בגוף בן בעור והיא לא חטאת שתכנס בגוף אשר יקרה לה ההפסד מה שלא כן בנפש משה ׳ יש לפרק זאת הקשייא שאין זה עול בפעל השם מפני שרצון השם היה לקיום גוף טבעי ובהכרח היה להכנס נפש לקיימו ואלו היה נכנסת נפש משה בגוף בלעם השאלה היתה קיימת למה זאת לזה ולא לזה ואחרי שבהכרח היה מציאות ולא היה יכול להתקיים בלתי שתבוא בו נפש על כן באה לו נפש והשם שלחה לבוא לקיים הגוף ולהושיע את עצמה והיא נסתבנה על ידי הגוף אין זה בפעל השם כי הבחירה הוא על ידי האדם מצד נפשו המשכלת אם כן בעל המופת שמונע מלהאמין כי יש לה מציאות קודם המצאה בגוף ׳ אמנם האומרים שיש לה קיום קודם בואה בגוף אחר שהורו שהיא עצם קיים בעצמו ואינו מקרה הורו שיש לה קיום קודם בואה בגוף מפני שאחר אשר אינה בן הפסד גם לא יהיה בן הויה כיסודם שכל מה שאינו נפסד אינו הוה ׳ ואנחנו לא כן נאמין אבל נאמין שהוא בן הויה אע״פ שאינו בן הפסד וכל זה נהלה אחר רצון השם אמנם אנחנו נודה שיש לה קיום קודם בואה בגוף כפי שהורו פשטי הכתו׳ כמאמר שלמה והרוח תשוב אל האלהים אשר נהנה ׳ כיון שאמ׳ תשוב ונתנה אלו המלות לא יורו שהיתה נעדרת קודם בואה בגוף כי מה טעם השיבה אם לא באה משם ומה טעם הנתינה אם לא היתה נמצאת ועוד במאמר נעשה אדם בצלמנו שזה המאמר יורה בדבר שהיה נמצא שאינו הוה מהעדר כמו שקדם לנו הבאור במלת צלם בפרק מפרקי זה המאמר וכן נמי באמרו ויפח באפיו נשמת חיים שזה המאמר מורה בדבר נמצא :

פרק קח״ אחרי שנודה כי יש לנפש מציאות קודם הכנסה בגוף צריכים אנחנו לדעת אם היא שלמה בהשגתה או היא בלתי שלמה בהשגתה רק שלמותה תהיה בחברת הגוף ׳ וחכמי הפלוסופים נחלקו שאפלטון אומר שהיא שלמה לעצמה ומציאותה בגוף כמלח בספינה שהוא שלם בעצמו ועומד מבלי הספינה ׳ ויש מחכמי ישראל מודים על זה שהיא שלמה לעצמה כל מה שהיה לה בטבע האנושית להשיג ׳ ואם יאמר אומר ואם כן ראוי שיהיה הנער משכיל אמור שכן הענין אמנם כחות הגוף יבעירוה ויסכילוה עד התבשלם ויוסרו מונעים הגופניים מעט מעט וכפי הסרת המונעים תהיה השגתה ונראה שהנפש עתה השכילה מה שהשכילה ולא כן שאם לא היו לה המושכלים בטבעה לא היו עולים לה אחרי כן ותדמה הנפש

מגוף כי הרבם השני וזה אני מודה אמתי כי כל ענין שהוא מוכן
לקבל ענין יקבלהו ולא בשביל שקבלו נראה שהוא לו מוכרח לבי ועוד
שהתחייבו בהכרח להיות הזאת מפני שאם הנפש שלמה בהשגתה הנה
נפש החכם ונפש הכסיל ראוי שתהיינה שוות אחרי הפרדה מהגוף ר"ל
בהכרח המניעים ואין שלמה ודעת הבנתי אני או יותר · אמנם בידוע
שיש הבדל אמתי בין נפש הכסיל ובין נפש החכם שהחכם עיניו
בראשו והכסיל בחשך הולך כי לא הצליח הנפש בהשגת עצמה אחרי
הפרדה מהגוף אלא אם זכתה להשיג מושכליה בעודה עם הגוף כי לזאת
יהיה קנין המושכל ולזאת יהיה היתרון הנזכר · על כן אמ' שלמה
ואמרתי שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך ·
שהמושל בו בבהמה קיום והעדר ואם כי הדבר איך אפשר להאמין כי
קודם בואה אל הגוף היתה משגת מה שבטבעה להשיג על זה יקשה
באמת שאם הנפש שלמה למה הביאה בגוף להתכן על ידיו וזה אינו
דין · אמנם ארסטו הודה שיש לה קיום אמנם אין לה השגה לאחת
מן הדעות שפרשו מפרשי דבריו כפי שקדם לנו הבאור והבן קיומה
אחרי הפרדה מהגוף מהמוחשות פעלה ובשהבין כי אינו כי הספר האמין
כי אינו בן הויה כיבוד שכל מה שאינו נפסד אינו הוה ואנחנו בקוימה
מצד מאמרי הנביאים והמדברים ברוח הקדש והנה האמין שהיא
בריאה זכה ודקה בעלת כח והכנה לקבל המושכלות בחברת הגוף מפני
שלא תשיג מושכליה רק בתמות הגשמיות שעולים לה בחברת הגוף ·
ואמנם יש לך לדעת שנפש אחת יש לאדם ובהתחברה בו מצד חברתה
יעלו כחות רבות בכח הצומחת והחיוני והמדבר ונראה שיש לאדם
נפשות רבות ולא כן אלא היא עצם אחת ובהתחברה יעלו לו אלו
הכחות ואחרי שיפרד מהגוף תפרדנה אותן הכחות שהיו עולים בחברת
הגוף ותשאר עם השגות המושכלות אשר הם עולים לה בלי עזר הגוף ·
והנה היא כדמות הבנה ומשגת הם צורה ולא תבין ממאמרי זה שהם
שני דברים כי זה לא יהיה רק מכח אבל כשיצאו לפעל הם דבר
אחד שאמתת עצמה היא השגתה הדברים והנה היא צורה להכיר
להוציאו לפעל והמר לשכל הנאצל לה ועל זה לא יקשה למה באה בגוף
הכרי להתכן על ידיו אחר שבאת להשיג התכלית אשר בשבילו
נמצאת ועל זה יש להאמין לא בעבור שהורו המופתים אלא ענין נערם
הוא ר"ל ענין הנפש ויקצר דעת האדם להבינו אבל אחרי שהאמננו
שהוא יש והכרח השכל לדעת איזו היא האמין מה שהוא מעט כפקית
מילתי · וכבר באתי הרצון בבריאת האדם בית החלק השכלי כי בזולתו
לא יוכל להתקיים באשר זה נודע לכל בעל שכל והשם לא יעות המשפט
שלא יתן מה שאינו מכח טבע כל נמצא וכיון שהוא עלה מטבע זה
העולם השפל ואת הבריאה ר"ל מין האדם לקבל שפע השכל להיות
דעת אלהים בארץ והוא ית' שופט צדק יאמת וניתן לכל דבר חקו מה

שיאות מבהו לקבל משער טובו פתוח בחוט חבדו המגיח לכל מיכן ומזומן לקבל מה שראוי לקבל ובאשר כח ההכנה מושך מה שנאות לו לקבל כך יש השתוקקות אל הפועל לפעול ולא היה עולה לו זה להיות כי אם על הצורה שהוא נמצא עתה ר"ל על ידי אמצעות זאת הנפש על התכונה שהיא נמצאת שהיא בעלת כח והכנה אחר שראה כי אין יחס בין הדבר הגשמי ובין הדבר שאינו גשמי שהוא השכל כי הוא בכח השלם והוא בכח הגמור ועל כן באה הנפש אמצעית בין הגוף ובין השכל ועל כן צדק מאמר ארסטו שהשכל ההיולאני מורכב ממה שבכח וממה שבפעל כי אלולי היחס שיש לה אל מה שבפעל לא היתה יוצאת לידי פעל ואילולי שלא היה לה יחס אל מה שבכח לא היתה בלתי שלמה בעת מן העתים · ודין יש לנפש לקיים שני החלקים חלק הגוף והלק הנבדל מה שנאות מכח החמר לקבל שתוכה בשניהם · ואם נמשכה בתענוגים הגשמיים ונמשכה בשבלת מימיהם כבר הפסידה החלק העליוני שהיא אמצעית בינו ובין הגוף אשר היתה התכלית בשבילו ואם נתיחדה בחלק העליוני לבד הנה בטלה רצון השם אשר בשבילו המציאה להוריד שפע השכל בעולם השפל ולחון לו מה שבכחו לקבל · וכמו שיאות לחמר לקבל צורת הנפש כן יאות לנפש לקבל צורת השכל · וכמו שהחמר לא יקבל צורת הנפש כראוי יהיה מצד רוע המזג כן הנפש אם לא תקבל צורתה כראוי יהיה מצד חלי הדבק בה ומציאות חמר בלי צורה הוא להבל · נראה מזה הכלל כי הנפש היא עצם שהוא בעל כח והכנה לקבל ובהתחברה עם הגוף עולים לה כחות מה שהן בעזר הגוף תפסדנה בהפסד הגוף ולמה שאינה צריכה עזר מהגוף ישאר עמה והם ענינים המושכלים אשר היא מתעצמת בהם ויהיה קיומה בקיום הדבר הידוע לה :

פרק קנ"ט אלו הם מופתי השכל שמורים בהשארות הנפש בין לפי דעת המאמינים שהיא נולדת עם הגוף בין לפי דעת המאמינים שהיה לה קיום קודם הכנסה בגוף · מופת ראשון · בחלוק הכרחי אחרי שהשכלנו שיש צורה נבדלת עומדת לעצמה ויש צורה נשואה בחמר עוד יש לחלוק זאת הצורה הנשואה בחמר שיש ממנה שהיא תמידית ויש ממנה שיבוא לה השנוי · ויש עוד לחלוק בזאת חלוק אחר אחרי הפרוד הצורה מהגוף יש ממנה נפסדת ויש ממנה קימת · ואמנם הצורה שהיא נבדלת לעצמה כגון השכלים הנבדלים · והצורה הנשואה בחמר ולא תשתנה כגון צורות הגלגלים · וצורה שהיא נשואה בחמר ונפסדת בהפסד הגוף כגון צורות הטבעיות · והצורה שהיא נשארת בהפסד הגוף אין לך כי אם נפש האדם המשכלת וזה המופת בחלוק ההכרחי מורה בקיום הנפש אחרי המית · מופת שני · כיון שהנפש משגת ענינים ופועלת מפעלה בלי שתהיה צריכה עזר

מהגוף בהשיגה אותם הנה יהיה קיימה לעצמה בלי שתהיה צריכה עזר
מהגוף אחר שמפעלה עובר חוץ מגופה ופעולת בדבר הרחוק · ואחרי
שהיא עוברת את הגופניות ישיגה למעלה מן הגופניות והמופת על זה
שכל כח גופני יש לכחו חקר ויש למפעלו שעור וישיגנו הלאות · ועל
זה החלק אין לכחו חקר ואין למפעליו שעור ולא ישיגנו הלאות · אם
כן אינו כח גופני ועל כן פועל בדבר הרחוק ולכן לא יהיה צריך
למציאותו עזר מהגוף להיות מציאותה בגוף · ושמעתי מפי משומד
אחד שכוון לבטל זה המופת אשר קיימו ארסטו מעיין ואמ׳ אחר
שהורה בהשארות הנפש שפעולת מפעלה בלי שצריכה עזר מהגוף ועל
כן תהיה קיימת לעצמה הנה גם נפש העכבר שמביאה לו כח התנועה
בלי שתהיה צריכה עזר מהגוף והנה הוא נפסדת בהפסד הגוף וכפי
זה המופת צריכה נפש העכבר שתהיה קיימת וזה מה שאי אפשר · יש
להשיב שנפש העכבר כהתה כח התנועה הוא דבר גופני שמפעלה על
ידי מצוע הגוף ואי אפשר להיות מפעלה גם כי רק בגוף מה שלא כן
בנפש המשכלת שאין מפעלה על ידי מצוע הגוף ועוד שמפעלת איני
בגוף ועל כן תהיה נשארת לעצמה בלי צורך הגוף מה שלא כן בנפש
העכבר ועוד שאם נפש האדם היא צורה לחמר הוא חמר לשכל הקנוי
לה וזה יהיה החלק הנשאר אחרי המות · מופת שלישי · אלו היתה
מציאות הנפש בגוף היה ראוי שבהתחזק הגוף שתתחזק הנשמה ואנחנו
רואים הדבר בהפך כשיתחזקו כחות הגוף תחלש היא ובהחלש הכחות
הגופניות תתחזק הנשמה והעד על זה הזקן כשיתחלשו כחותיו הגופניות
תתגבר הנשמה והדין נותן כשיפסדו כחות הגוף לגמרי היא תהיה
קיימת · מופת רביעי · אחרי שהשגתה כוללת את הגשמיות ועוברת
מהם אם כן ישיגה למעלה מן הגשמיות ר״ל שמשגת דברים שכליים
בהתמדת מציאותם תהיה התמדת מציאותה · מופת חמישי · קל
וחומר קומה מקיים דברים שהיא כוללת אותם כי אי אפשר היות
המפעל יותר חשוב מן הפועל שאם פעולה קיימים גם היא תהיה קיימת ·
מופת ששי · אחרי שכל גלגל וגלגל יש לו שכל נבדל אע״פ שאינם
חיים וכל מקף הוא מרכז למקיפו ובהתקים המקף יתקים המוקף כן יחס
שכל המקוף לשכל המקף שבהתקים שכל המקיף יתקים שכל המוקף
והנה ידענו שכדור הארץ הוא מרכז לגלגל ואי אפשר העדר המרכז
בהיות העגולה כמו שאי אפשר העדר העגולה בהיות המרכז כן אי
אפשר העדר שכל המיוחס למוקף והוא שכל האדם כמו שאי אפשר
העדר שכל המקיף · וכמו שאין העדר לחלקי הגוף אחרי הפרד קצתו
מקצתו אלא יש להם מציאות כן אין העדר לנפש המשכלת אחרי הפרדה
מהגוף · וזה מסכים למאמר שלמה והרוח תשוב אל האלהים אשר
נתנה · מופת שביעי · כיון שנעדפה נפש המשכלת שבחכם מן נפש
הכסיל אי אפשר שימות החכם עם הכסיל ולא תהיה לה השארות

קימת שאלו היה קיימת בחמר והיא עצם אחד וחמר שניהם אחד לא
היה ראוי שיהיה לה יתרון מחברתה על צד קנין השכל ואם כן נראה
כי אין החברון לאחת מחברתה רק בסבת החמר והן בפני עצמן שלמות
בהכנתן אם כן הן קיימות לעצמן מפני שאין הפרש נפש הכסיל מפני
שחברתה מביאים רק מפני שיש לה מונעים מה שאין כן בצורות הטבעיות
שיש להם מביאים ומונעים וכפי מעלת הנפש יהיה יתרון המופת ועל כן
נתחזק המופת ליתרון מעלת הנביאים · אלו הם מופתי השכל המורים
על קיום הנפש אחרי הפרדה מהגוף ויש גם כן ראיות מדברי הנביאים
על קיום הנפש לרוב מה שאמ' שלמה והרוח תשוב אל האלהים אשר
נתנה · ורוח האדם העולה היא למעלה · והיתה נפש אדוני צרורה
בצרור החיים · חי ה' וחי נפשך · ומה שאמ' משה למען תחיה
והארכת ימים · שאין זה חיים ארוכים כי אם חיי הנפש שאיננו בן
הפסד · ומה שאמ' ה' אלהי אברהם · והוא אלהי החיים ולא אלהי
המתים מכלל הנפש קיימת · ומה שאמ' ונכרתה הנפש ההיא יורה
למציאותה כמו הבעף הנכרת מן האילן ואמ' והאבדתי את הנפש ההיא
ר"ל ממקום הקדוש שהכרת והאבוד לא יורו להעדר · והעד כן העשה
לכל אבהת אחיך · והמדברים ברוח הקדש היו בקיימת כמאמ'
שלמה במה שקדם ובמאמר המשורר אך אלהים יפדה נפשי מיד
שאול וביצא בם · אחרית רשעים הראה · עד אבוא אל מקדשי אל
אבינה לאחריתם והיא אחרית המיתה בשכבר הם מתו בעצם הגוף ·
וכן אמ' בלעם תמת נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמהו · ר"ל אחרית
המית · ומאמר יחי ראובן ואל ימת · שפרשו החכמים יחי בעולם
הזה ואל ימת בעולם הבא · והנה תגיד שהעיד ואיננו כי לקח אתו
אלהים · שהלקיחה לא הורה להעדר דבר גם מלת ויהי האדם לנפש
חיה · שמלת חיה יורה על נצחיות מפני שמלת היה מצאנוה על
שלשה דרכים בדרך מעשה בראשית מצאנוה נאמרת קודם המצא
הענין לפעל וכשעת צאתו לפעל ואחר צאתו לפעל · ואולם על מה
שנאמר קודם צאתו לפעל מורה להנהגת הדבר כמו יהי אור יהי
מאורות יהי רקיע ולכל מה שנאמ' בעת צאתו לפעל ויהי כן נותן הדין
לאי זה צד שיצא מפי השם אם שיהיה נצחי או שלא יהיה נצחי ·
אמנם מה שנאמ' בו מלת היה אחר צאתו לפעל הוא כמין האדם
שנאמר בו ויהי האדם לנפש חיה · בעבור שאין דבר שאחר צאתו
לפעל שיזכה לשלמות ונצחות כי אם האדם שאם יזכה ויקנה קנין הנפש
הנה הוכה לשלמות ונצחות על כן נאמ' ויהי האדם לנפש חיה · ולא
נאמ' במאמר השם יהי האדם לנפש חיה שכל זה איננו תלוי ברצון
השם כי אם לרצון האדם כמו שאמ' ראה נתתי לפניך היום את החיים
ואת הטוב ואת המות ואת הרע ובחרת בחיים על כן נאמ' ויהי האדם
ותלוי בבחירתו · ונאמ' האדם בה"א הידיעה כי לא יזכו כלם בקיום

הכלל רק היהודים שלא ידעום · ושוב לדברנו ומאמר משה לעד נוגעי אשר היה לעבדי המצות בזמנו ויצונו ה׳ לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה׳ אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה · שזה המבין כי זה שיש התשועות אחרי המות כמו שיתבאר עוד בפרק תחית המתים · ואחרי שהורינו בקיומה מצד השכל ומכח הכתובים יש לנו לומר קיומו הנזכר אי אפשרי בבחינת עצמה וכבר נתבאר כולה זה הנפש כי כל מה שנראה יתי׳ היא אפשרי בבחינת עצמו · ואם נשכיל קיום זה החלק אחרי המות במופת שכלי לא נאמין שהיא מוכרח להמצא בבחינת עצמו רק מפני סבה חצונית כמו שנתבאר וזהו שרש האמונה התוריית :

פרק מאה ועשרה אמנם דע לך אחרי שהתכרח הביאנו להאמין שיש אחרית ותקוה אל האדם בין מדין השכל בין מדין התורה מחייב הגמול והעונש והשכלנו גם כן קיומה מדין השכל ומדין התורה יש לנו לדבר אל זה החלק הנשאר אחרי האדם איכות הגמול והעונש · הקדמה · אין ראוי לו לאדם שינה לנו בזה הענין שבאנו להקיר בענינים נפלאים ממנו אשר בם ילאה שכל האדם לנשוא אמתתם ותקצר יד שכל האנושי מהשכיל ענינם כי אחרי שיאת ונבטחה אחריתנו אם לא נשכיל שתהיה לנו בהם עד ידיעה איך נמשך אחרינו זה מה שאי אפשר לפתח האדם בדבר אשר איננו יודע בזה היא ידוע בוטח כי בהעדר הידיעה מן הגמול והעונש יהיה המשתדל מתורתו מן הגמול ונמנע מתיאש מן העונש אעפ״ שיש לו לומר שיש לו להשען במו שדבמיתי כי לא איש אל ויכזב ולא נתפאר אנחנו שנשיג מהות הענין אמנם נשכיל ישותם במחשבה כי קודם שנתעצם בהם איך נדע אמתת ענינם ואנחנו עומדים מבחוץ ועל כן נחלקו דעות החוכמים וזה אומר בכה וזה אומר בכה והאמת ידועה לחכמים החוקרים בעיון מופלא כיד מדברי הנבואות :

פרק קי״א הנה בענין אחרית האדם מלשון החוקרים מצאנו שלש קריאות · תחית המתים וגן עדן ועולם הבא · וצריכים אנחנו לומר ולבאר אלו המאמרים והענינים הנשאים אלו המאמרים · וידוע שענין תחית המתים היא שתשוב הנפש אל הגוף אחר שנפרד ממנה ויהיה עוד וזהו טעם תחית המתים · אמנם טעם גן עדן היא מקום רענן ודשן שיש בו צמחים השיבים מופלאים ויש בו נהרי נחלי דבש וחמאה שבאמת יתעדן מי שיהנה מהם · אמנם טעם עולם הבא מלת עולם הבא מצאנוה נאמרה למציאות בכללה · ויאמר לחלק מחלקי המציאות ויאמר על זמן והנרצה בזה המקום לענין מציאות קימת כאמרנו העולם הזה · ומשמע מלת הבא במאמר האנה

ר"ל אנה בא והנהו מאנה אל אנה ומלת הבא היאר ועולם המתואר שאין מלת עולם כמוכה עד שיהיה הסמך זולת עצם הנסמך כי ישאר התואר בלי עצם נישא אותו וזה אי אפשר וצריכים אנו לדעת לאי זה עצם נשוא זה המאמר ר"ל עולם הבא · ואחרי שבארנו שמלת בא היא ממאמר האנה צריך לבאר · אמנם זאת הגזרה היא כלליות ועל כן ענינה כהוס ולכך נחלקו דעות המעיינים · יש מהם אומרים שטעם עולם הבא היא שהחזור הנפש אל הגוף והוא עצמו תחית המתים ותמור שאמ' כי הולך האדם אל בית עולמו בענין המית בתחית המתים קראו עולם הבא וזה תכלית אחרית האדם בשבבר מצאנו הכת' גלה במקומות רבות תחית המתים ואפשרי היא מדין השכל לכל מאמין בשרשי התורה · ונמצא השכל כמכרית גם כן בזה כמו שיתבאר · ואחרים אומרים לא אלא עולם הבא היא צאת הנפש מן הגוף אם זכתה לבוא בעולם הנשמות והוא הנקרא עולם הבא כי כן נאמ' כי הולך האדם אל בית עולמו · וטעם זאת ההליכה היא הביאה בעולם הנשמות וכיון שאמ' בית עולמו הנה הבית צריך ביאה ואם הוא עולמו אינו צריך לעולם אחר חוץ מעולמו · וכי ההלך הנפרד מן האדם אינו כמו שנברא כי כשנברא היה כח והכנה וכפרד יוצא לפעל ועל כן נקרא עולם הבא וזהו תכלית אחרית האדם · ומצאנו אל הנפש אסיפה כמו שאמ' כבוד ה' יאספך · ומצאנו לקיחה כי יקחני סלה · ומצאנו עליה רוח האדם היא העולה למעלה · ומצאנו הליכה כי הולך האדם אל בית עולמו · ומצאנו שיבה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה · ואמ' והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים · ולפי אלו המחשבות החלוקות נחלקו חכמי ישראל בענין אחרית האדם · הכת האחת האמינה כי אחרית האדם אינה כי אם תחית המתים · ובו יהיה השלום הגמול והעונש והוא הנקרא עולם הבא והביאה ראיות מצד הכת' ממאמר משה להיותנו כהיום הזה · ומנבואת יחזקאל היתה עלי יד ה' · ומאמר ישעיה יחיו מתיך נבלתי יקומון · וממאמר דניאל ואתה לך לקץ ותנוח · וממאמר אשר לא זכרתם עוד · שפרושו עדיין מכלל יש עת שיזכרם · והביאו כמך ממאמר לתת להם ולזרעם אחריהם · וממאמר חנה ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל · ואם יתכן זה בשני נושאים כמו אם הרגם והרשוהו הנה מאמר משה אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא · וכשם שלא יתכן זה בשני נושאים מאמר מחצתי ואני ארפא כי הרפואה לא תשוב. אלא אל הנמחץ כן זה אמית ואחיה אל נושא אחד · ואם יאמר אומר על מאמר ישעיהו ויחזקאל שהם על צד המשל הנה מאמר דניאל שאי אפשר היותו על צד המשל שהוא כפור מעשיו · ועוד אם נשלים שהם על צד המשל היש משל בלי יש · ואם יקשה אדם ויאמ' הנה מצאנו משל מבלי יש באשר

נאמ׳ הנה שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה · יש לומ׳ שלא ראי זה כראי זה · כי אין המשל בכליות השמים כעשן וכלוי הארץ כבגד כי לא היה זה המבוקש אבל הרצון אל אותם הנמשלים בשמים ובארץ בגבהם והמנהיגם יהיו נמלחים כעשן וכלים כבגד ולא יהיו אלו הארים נשואים על המשל רק על הנמשל · אמנם טעם המשל בגבה והמנהיג · ויש מפרשים אותם על הקץ שלותה · הטעם שמים כעשן נמלחו ושאלם ויאמרו לא וכן הטעם במאמר והארץ כבגד תבלה · אבל נבואת יחזקאל בתחית המתים אם נשלים שהוא משל כלל איתו הכפיר נשא על איכות המשל בלי ספק · וכבר בארנו שכל דבור יוצא מאמיתתו יבחן מצד ארבעה דברים · אם שכחישהו ההרגש · אם שיבטלהו השכל · או שימצא דבור אחר סותר אותו · או שלא ימצא המאמר ישר והוא בלתי דומה · וידוע שאין זמן אלו העדים ולא ישיגהו ההרגש כאשר הוא ולא יהיה אמת · וגם לא נמצאת שום ראיה סותרת זה המאמר ואם ימצא היא כיכל פירוש לפי דעת חוקרי הדברים · וגם יש לו דומה · והנה החיה אליהו לבן הצרפית ואלישע לבן השונמית · וגם השכל לא יעידהו שאינו אמת שאין דעת ולא סברה ולא אמונה עם דת משה למי שלא יאמין אפשרית זה · ומאמר גאלינוס מעיר לעיר שכל השונה בדבר יותר נקל עליו לעשיהו כי כמו שהמציא את האדם עפר מן האדמה כן יכיל להחיותו אחרי מותו · ולא הבין השכל מאפשרות זה לבד אלא כמבריח במציאותו כי אחרי שנתחברו שניהם בזכות או בעבירה הנגמלים יכבים מבעם להתחבר לקבל הגמול והנפרע מדין העונש יבריחם להתחבר לקבל דינם ואמר שלמה המלך ע״ה ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט · ואמ׳ כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע · והנה אחרי שהבריחם השכל להאמין שיש אחריה ותקוה אחרי המות ומצאו הכתו׳ העיד זה ר״ל תחית המתים ולהיותו אפשרי מדין השכל האמינו שהיא תכלית אחרית האדם ולא עבר שכלם מזה · ואמנם דהתחיבו להאמין כשיתקבץ לא יתפזר כי אחרי שהכתו׳ הראה שלא יהיו אותם החיים שיהיה האדם אחרי המות פוסקים אלא יהיו חיים לאין קץ כמו שאמ׳ ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם · ולהיות האדם חי חיים המדיים בחברת הנפש עם הגוף הנה אליהו יוכיח · ואם יהיו אוכלים ושותים או אין כבר יש מהם שאמרו שאין העולם הבא לא אכילה ולא שתיה וכיון שהאמינו שתחית המתים הוא עולם הבא הסכימו שלא יהיו אוכלים ושותים אלא יהיו נהנים מזיו השכינה ומשה ע״ה יוכיח שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה · והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע והנה משה שקרן עור פניו מהוד השכינה · וטעם גן עדן לא נזכר בשום מקום מן הכתובי׳ שיבואו בו מי שיזכה בתחית

המתים אלא נזכר מה שנאמר והבאתי אתכם אל אדמת ישראל ונראה
שמפני זה המאמר אמרו שהוא משל לאנשי הגולה אמנם מאמ' לדניאל
ועמד לגורלך לקץ הימין · ונאמ' בכתוב מה רב טובך אשר צפנת
ומדרך דעת צריך להאמין כי כיון שעוד שיהיו חיים ארוכים מאין הפסק
בתענוג מופלג ולא מצאנו זה כי אם לאדם הראשון שהביאו השם בגן
עדן לאכול מעץ החיים שלא יהיה בן מות בעוד נפשו נעצרת בגופו
אלא שיהיה חיים מאין הפסק כמו שאמ' ואכל וחי לעולם גם אומר
אותם שיהיו אחרי מות יהיו בגן עדן ויתעדנו שם מטובו הצפון
באכלם מעין החיים ואם יהיה עץ החיים מין צומח כבר הם אמרו
שאין לשם לא אכילה ולא שתיה אבל זה צריך להאמין כי אותו העדן
אי אפשר שישיה מכל עניני זה העולם בשום צד מן הצדדים מפני שכל
אלו פוסקים אבל אותו העדן לא יסוף ולא יכלה להיותו נמשך כל ימי
העולם מאין הפסק · ועונש הרשעים כבר בארו הכתו' כי תולעתם לא
תמות ואשם לא תכבה · אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם ·
ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם · ושבתם וראיתם בין
צדיק לרשע בין עובד אלהים לאשר לא עבדו · והכת השנית האמינה
שתכלית אחרית האדם היא עולם הבא והוא עולם הנשמות אחרי שתפרד
הנפש מהגוף אם זכתה לעלות להתענג בתעניני הנשמות ובאמת כי אין
זה התענוג לא אכילה ולא שתיה שהנשמה איננה צריכה דבר מהענינים
הגשמיים וזה מה שישכים בו השכל והיותו בן קיים שאין לו הפסק
בקיומו דבר שהורה בו השכל · וכבר הבאנו הראיות בין מדין השכל
בין מדין התורה מה שאין צריך לשנותם · אמנם אחרי שהשכל הורה
והכתוב הסכים בהשארות זה החלק יחיד לבדו בהנאה העצומה התדירית
קיימת מאין הפסק ועוד באר הכתו' בחברת זה החלק עם הגוף צריך
לעיין האם יהיה יחידה קודם ביאה בגוף פעם שנית או אחרי ביאה
עוד תפרד · ואמנם מאמיני תחית המתים חברת הנפש עם הגוף אומרים
אחרי שיתחברו לא יתפרד ואם כן לשיא באר הכתו' המשך קיומו לבדו
כמו שאמ' הכתו' והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך ·
אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול כי יקחני סלה ואומרי' וזאת הכת כי
אי אפשר שנפרדה הנפש מהגוף ונפרדה מגאולי החמר שהם מציקים
לה ומפרידים בינה לבין מישגות שיש בטבעה להשיג ונפרדה להתאחד
בהנאה העצומה להתחבר בגאולי החמר כי זה איננו דין אלא אפי'
מצד הנמנע · ועל צד ההשלמה אומרי' אם היתה התכלית היא תחית
המתים להחזיר הנפש אל הגוף אי אפש' מפני שהגוף מטבעו כלה יכלה
ואנחנו רוצים קיום הדירי · ועוד שהגוף בנוי מכלים מהם כלי האכילה
ומהם כלי ההולדה והם אומרי' שהעולם הבא לא אכילה ולא שתיה
ולא תולדה אם כן לשוא יהיו נבראים אלו הכלים בלי למצוא תכליתהם
שבשבילם נמצאו והיות להם קיום המשך הדירי בלי תועלת זה אי אפשר

וזה מה שלא יכרת ונשאר בה · אמנם הראוי להאמין בהשארות הנפש
אחרי המות גם נפש ונשמה ורוח בזמן התחיה יחד העולם הבא אשר
הבריות ישכל וזה מדרגת [illegible] הכתוב
[illegible] והרוח תשוב [illegible] ונראה שיחזרה הנפש
לשם אחרי צאת הנפש מן הגוף בקדושה הגמור ואם לא כן אלא
עד שתתחבר בגוף אחר אחרת הבאה [illegible] שיתחבר בגוף בין אם היא
זכה ובין שאינה זכה · אמנם בשביל עונש הנפש אמרו שאם הנשאת
הנפש הנכנס בגוף הבהמות ותהיה הנפש בגוף האדם הנכנס בגוף הבהמית
ותהיה הנפש מן חי אל חי מתגלגלת וזהו עונשה וכבר נתבאר
שכונת זה המאמר שלא תבא הנפש לאי זה גוף שיהיה רק לגוף
מיוחד ומין במינו · ואחרים אומרים שאם לא זכתה הנפש שהיתה
בגוף ראשון לצאת בטהרתה היא חוזרת אל גוף פעם שנית ושלישית עד
שתוכל לצאת בטהרתה שתדבק אל צרור החיים שהוא העולם הבא
ואמרו משל למלך שחלק בגדי מלכות לעבדיו פקחים שבהם החזירום
כשהם מקופלים טפשים שבהם החזירום כשהם מקולקלים שמח המלך
לקראת פקחים כעס לקראת טפשים על הפקחים מהו אומר כלי יונחו
לבית האוצר והם ילכו לשלום ועל הטפשים מהו אומר בגדי ינתנו לבית
הכביסה והם ינתנו לבית הכלא · על גופן של צדיקים מהו אומ' · יעלזו
חסידים בכבוד · ועל נשמתן של צדיקים והיתה נפש אדוני צרורה בצרור
החיים · ועל גופן של רשעים מהו אומ' אין שלום אמר אלהי לרשעים ·
ועל נשמתן של רשעים מהו אומר ואת נפש אויביך יקלענה · והשכל
פליאות זה המשל · ואחרים הבדילו נפש האדם למערכות שיש לה
מות וחיים בריאות וחלי ומעשה הרעים מיתתה · ומעשה הטובים
חייה · והחכמה בריאותה והסכלות חליה · וחלקו להם שנית צדיק
ורשע חכם וכסיל · והנה אם יהיה האדם צדיק וחכם תיכף נפשו
לעלות המעלות שהוא עולם הבא · ואם חכם ורשע מצד חכמתו יהיה
לה קיום · אמנם מצד רשעו בהיות נפשו נכספת לתאות הגשמיות לא
תוכל להנצל מן [illegible] אלא תהיה מתגלגלת בעולם האמצעי
והמיוחד השמש יהיה [illegible] לא למטה מעולם הזה והנפסד
מפני שאינו בן הנפסד מצד הכנתה · ולא למעלה בעולם המלאכים
מפני העפרוריה וזהו עונש שנפשו חוץ ממעלתה הרד למטה ממעלתה
ולכן אמ' שלמה ע"ה נתן הסכל במרומים רבים ועשירים בשפל ישבו ·
ר"ל השכל [illegible] בעולם הגשמי [illegible] יהיו בשפל ואין לה מנוחה
מפני שהיא נכספת לעולם העליון והיא מתנהגת על מעשיה והיא
באבל ויגון וזהו טעם ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה כרמות הבקע
הנכרת מן האילן אמנם לא תהיה נכרתת · כמו שאמ' כי תולעתם לא
תמות · אמנם אם יהיה צדיק ואויל נפשו לא תפסד אלא היא
עומדת בהכנתה ואין לה כח להפרד ולעלות למעלה מעולם אלא ההיה

עולה עד גלגל האויר ועוד תהיה חוזרת אל גוף אחר פנים שנית ושלישית עד שתצא לפעל ר"ל שתהכב לשוב בעולם המלאכים • ואם אויל ורשע לא יש לנשמתו כח להנצל מן היצר הצלה גמורה אלא תחלה מצן כבליהה ותמות ממעשיה הרעים ותהיה מיתתה כמיתת הבהמה ותהיה כמו שאמ׳ ובכן ראיתי רשעים קבורים ובאו וממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר • שאין מציאות לנפשם לא בגופם ולא חוץ מגופם לכן אמר בעיר שהוא הגוף זהו מה שראתה הכת השנית לבאר מחלוקת דעותיה בין הגמול והעונש שיש לנפש אחר הפרדה מהגוף • והכת השלישית כיון שראתה שתי הדעות צודקות בראותיהם האמינה בשתי הדעות ר"ל בתחית המתים ובעולם הבא לא כמו שחדים הם אלא זה בזולת זה וידוע כי כל מי שיאמין בתחית המתים יאמין בהשארות הנפש ואין כל מי שיאמין בהשארות הנפש יאמין בתחית המתים • ואמרה זאת הכת מפני שהנפש באה בגוף האדם ועולים לה כחות מהם מה שצריכה בהם עוד מהגוף ומהם מה שאינה צריכה עוד מהגוף אם כן גמולה ועונשה יהיה בשני הפנים כי השם לא יעות הדין • ואחרי שנודע בעיון התקירה שהנפש באה בגוף האדם וראוי לה להשיג לתכליתה אשר בשבילו נמצאה מה שיש מכח החמר לקבל ודין החמר ללכת לשרשיו כבלות כחי והנפש אם יצאה לפעל תירש חיי העולם הבא ואם לא השלים הנפש להשיג לתכליתה והיא בלתי שלמה אי אפשר • ובארו החכמים שיש לנפש מות וחיים בריאות וחולי כמו שבארנו למעלה והנה אם זכתה הנפש ויש לה חיים ובריאות הדבק בעולם הנשמות ואם היא מתה ובריאה לא תוכה לעלות בעולם הנשמות אלא תהיה נזופה ואין לה תקוה כל ימי העולם אלא החוזר לגופה ועליה אמ׳ הנביא ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה להרפות לדראון עולם • ואמ׳ ישעיהו ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה והיו דראון לכל בשר • שאשם לא תכבה מפני שתולעתם לא תמות א"כ יהיה בכאב עצום כל ימי עולם זהו דין גהנם • אמנם אם תהיה הנפש מתה וחולה אין לה השארות ולא קיום אלא הפסד לגמרי עליהם אמ׳ הנביא והיו כל זדים וכל עושי רשעה קש ולהט אותם היום הבא אמר ה׳ צבאות אשר לא יעזוב להם שרש וענף • שלא יהיה להם קיום כל עקר ועליהם אמ׳ ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם • המשילם באפר מפני שכל עת ששולט האש לא יהיו אפר ואי זה עת ששולט האש בהם בעת שתולעתם לא תמות אבל בעת שתולעתם תמות הנה תחדל האש ויהיו העצים אפר ופליאות זה המשל כמו שהאפר לא ישוב להיות עץ כך אין השארות לרוחם לשוב לגופם על אלו שני הפנים יש עונשי הרשעים שהמתה תמות והנכחדת הנכחד • ויש לך להבין בין מלת פושעים ובין מלת זדים והבן האמת • אמנם אם הנפש חיה וחולה על

כל פנים מצד החיים תהא נשארת ומצד הלוה אינה יכולה לעלות בכלל עולם הנשמות ואם הכת השנית הודו שהיא תחזיר לגוף אחר פעם שנית ושלישית עד שתבריא הדין נותן שתהא חוזרת אל הגוף שנפרדה ממנו אשר היה נאות לה שתבריא והנה תורתנו כללה שתי השלמיות שלמות ראשון ושלמות אחרון להחיות הנפש ולהבריאה וזהו תכלית המבוקש ומפלאי חסדיו העצומים הישיר למי שהוא מתולעת יעקב כל עיר שלא תמות הנפש בתקנה תקון המדות שהם שלמות ראשון אבל אם היא חולה יעד להם זמן החית המתים שתבריא כמו שאמ׳ וידעו כי אני ה׳ בפתחי את קברותיכם שתהיה המתים כמו בריאת העולם המופיע לידיעתו ית׳ ואז יקיצו משנת האולת בבואם בגן עדן לאכול מפרי עין החיים שיחיו לעולם ואין ספק שאז ידעו את השם ידיעה ברורה ותצא נפשם לפעל להתענג בתענוגי הנשמות אשר התאוו בהם החסידים השלמים ורוב הכוסף לימות המשיח לדעת את השם בלי שום מונע ולא צורך מבוא כמו שאמ׳ ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה׳ כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם · ואין אמרנו חלה שאין לו חלק מן הבריאות כי החלה שאין לו חלק מהבריאות הוא בן מות · ומה שאמ׳ ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ר״ל בשביל חיים הנצחיים שהם חיי העולם הבא אשר הם התכלית האחרונה כמו שבארנו ומשה רבי׳ ע״ה העירנו בזה באמרו ויצונו ה׳ לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה׳ אלהינו לטוב לנו כל הימים בעולם הזה לחיותנו כהיום הזה בתחית המתים · וצדקה תהיה לנו הוא חיי העולם הבא · וכבר בארנו אי זו חכמה היא אשר תעלה הנפש בה ותצלח לזכות בחיי העולם הבא והוא יחוד השם ית׳ שמו במה שהישירתנו תורתנו התמימה ואשרי מי שיזכה את נפשו במעלת זאת החכמה בעודה נעצרת בגופה בלי שיקרה לה חולי כי כפי השגתה תהא מעלתה כי לפי שכלו יהולל איש להקביל פני זיו השכינה בפנים מאירים וכל מי שתשאר לו מחיצה מבדלת מלצאת נפשו לפעל על כל פנים צריך לצאת לידי פעל שלם ולכן נאמ׳ והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע כשיזדכך החמר בלי שתשאר להם מחיצה מבדלת כמו שנשתבח משה רבי׳ בקרון פנים שהיה זך החמר ולא נשארה לו מחיצה מבדלת כי כל מחיצה מטמאת ולכן לא ידע איש את קבורת זך החמר להעלים הענין ושלא יפול השד בלבות הפתאים · ואמנם אומה הראויה לזכות העולם הבא היא אומת ישראל אשר נקרא שמו עליהם שנאמ׳ כל הנקרא בשמו ולכבודי בראתיו · ואמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא עליך ויראו ממך · וישראל זכו בזה מזכות אברהם אבינו אשר הופיע יחוד השם ית׳ בלי הערת מעיר ואין דעתנו שזאת המעלה מנועה משאר בני אדם אבל דין לנו להאמין ששערי התשובה פתוחים לכל דורש ומבקש שיקובל ומעתה אנו צריכים לבאר ענין

התשובה אין ינצל החוטא מאשר חטא להחיות את נפשו להנצל מדין גמול הרע :

פרק ק״ב ראיתי דעות החכמים נחלקו אם יהיו לאדם זכיות ועונות איך יהיה הענין והם שלשה חלקים · מהם אומרים שהאדם יקבל שכר על זכיותיו ויענש על עונותיו והביאו ראיה על דעתם פסוק כי פעל אדם ישלם לו וכארח איש ימציאנו · ומהם אומרים לא יצא מלהיותו אם מאנשי גן עדן אם מאנשי העונש והביאו ראיה על דעתם אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם ולא הורה חלק אחר · ומהם אמרו אם יהיה הזכיות מרובין מן העונות ישקלו ואשר יותיר יהיה נדון בו על צד הזכות וכן נמי אם יהיו העונות מרובין · ואם ישנו יצא שכרו בהפסדו ויצא ערום מן הגמול והעונש וזהו הנקרא שקול המאזנים ולא יהיה שקול המאזנים על פי רוב העונות ועל פי רוב הזכיות אלא על פי גודל העון והזכות וישער שאם הרג איש נפש אבדה לא יצא זה בזה · והביאו ראיה על דעתם כל צדקותיו אשר עשה לא תזכרנה · ואין הענין מפני שעשה עון הפסיד כלל זכיותיו כי זה אינו ישר דמיון איש שהרבה עמנו טובותיו שהיו שוות אלף דרכמין ועשה לנו הזק שהוא שוה דרכמין אחד אי אפשר שנניחו בשביל אותו ההזק · וכן נמי זה אמנם מפני גודל העון ישקל כנגד זכיותיו ואשר יותיר יהיה נדון בו וכן נמי על הרשע שעשה צדק הוא הדין · והתורה הגידה מביא הזכות במקום העון ויפילהו והוא שאמ׳ ולנער לא תעשה דבר · והגיד זכותה כי בשדה מצאה צעקה הנערה המאורשה · ואם הגידה התורה במקום אחר באמרה בתורת נדר ונדבה זבח שלמים ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום השלישי באש ישרף · ואמ׳ ואם האכל יאכל ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב לו שנתבטל המעשה הקודם בשני הימים בשביל שנאכל ביום השלישי וזה מבטל שקול המאזנים · יש לומ׳ שזה כולל שני ענינים אם מפני שיהיה מה שאמ׳ לא ירצה לא יחשב על ההריבה האחרונה לבד לא על מעשה הקודם או שיהיה המעשה האחרון גדול ולא ישוה אכילת שני הימים בהפסד אכילתו ביום השלישי כדמות מאמר יחזקאל כל צדקותיו אשר עשה לא תזכרנה · אמנם לפי כונת הראשונה האומרת שהאדם יקבל שכר על זכיותיו ויענש על עונותיו ואי אפשר מפני שמדרך הזכות לקבל השבח ומדין העון לקבל הגנאי ואי אפשר שיהיה מקבל הגנאי והשבח בעת אחת כי זה מן הנמנע · והדעת האומרת כי האדם לא ינצל מאחד משני הפנים אי אפשר מפני שאם ימעטו זכיותיו יהיה מאנשי העונש ואנה שכר זכיותיו וזה אינו דין כל שכן בהיות האיש שוה בין הזכיות ובין העונות של אדם משוערים בראש השנה ואם נמצאו עונותיו מרובין הוא מאנשי גהנם אפי׳ שיש לו זכות אלא אם ישוב יפיל הגמול

דרע וישארו הטובות • ואם זכיותיו מרובין מעונותיו הוא מאנשי גן עדן
ואין חושש לעונותיו המעטים • ואם יהיה שוה בין העונות והזכיות אם
שב מהעונות תוך עשרת ימי רחמים עד יום כפור זכה ונמנה עם
הצדיקים ואם לא זכה דינו נמנה עם הרשעים ויאבד כלו וכליתו •
והחלקים לשלש כתות צדיקים גמורים ורשעים גמורים ובינוניים
ועל הבינוניים נכתב אלו ההדרגות ואת האמונה הורה על עת המשפט
שלא ישרם לאיש במעשהו • אמנם לפי דעת השלישית אשר האמינו
שקול המעשים כי זכיותיו יהיו בשעור עונותיו כפי גודל הטובות וכפי גודל
הרעות אשר יותר יהיה נדון כי אם כן הרבה את מן העון כפי שנאמר
ישקלני במאזני שקל ודע אלוה תמתי • ויש המאמין שהצדיקים יהיו
חלוקי המדרגות לפי רוב הטובות שעם לא כן המשפט כל הארץ
לא יעשה משפט • ואם יהיה שוה השכר יודע יצא זכאי בדינו
והוה עוונו מגונים בהיות אשר לא יעשה לא טוב ולא רע שלא יתחייב
באחד מהם יהיה הנכסה את זכר יעשה תשובה הרבה כדי שיתחייב
בגמול הרע על עונותיו וזכה בזכר זכויותיו יהיו מה שלמען העיון
האמין מרון השכל והוא המשפט • ועתה נשוב לענין התשובה :

פרק קנ״ג דע כי ענין התשובה הוא דבר גדול שעבדו היטב
השם ית׳ עם בני האדם שאם יחטא האדם יעשה תשובה
והשם ית׳ יכפר לעונו וימחול לו וגמול הרע יהיה נבטל כלל הדינים מפני
שהגביר הרע נמחה כשרת הכפר באומר כי האמונים ולא נאמ׳ שהתשובה
הובר מדרכו אל׳ נאמ׳ מפני שהאדם כשיבא מהמכות וכפי הרכבתו
התמונה גם פעולתיו הטובות כפי הכחות והרעיונים ועל כן צריך האדם
שישוב בענין התשובה וישוב לא יעשה הכשלונות על כן נאמ׳ חי אני נאם
ה׳ אם אחפוץ במות הרשע עד כי אם בשוב הרשע מדרכו • ושרש
התשובה שמאמין שהאדם בעל יכולת בחירה ובעל הוי שיש לעשות או
זה שיהיה בין טוב ובין רע כפי שנתבאר ולכן שלא יהיה על צד
ההכרח כפי שנתבאר ועל כן בכורת התשובה שני ענינים כפי שאמרו
החכמים שיש תשובה מאת חטא ושאת החטא מאת היצר בדרך דעת
להבדיל גמול ורע יבאו וגם מיראת התורה שהם מכלל התורות כמו
שנאמ׳ שובה עד ה׳ אלהיך כדי לקבל שכר כמו שאם האדם זכה בה
ומתחייב בה כדי להשיג הגמול הרע הנמשך לו לקבל שכר כשאר
המצות שהן מצות עשה • ועל זה תאמר כי שנתנה לו ית׳ ואין צריך
לעשות תשובה רק שיסלק מפני החטא ועל כפי שנאמ׳ שובה ישראל עד
ה׳ אלהיך כי כשלת בעונך • שלא נתחייב בתשובה רק מפני כשלון
העון • והערת התשובה היא על צד ההכרח לא על צד החיוב לשם ית׳ •
ונחלק ארבעה הרכבים ותערי האדם בענין התשובה • האחד שאם
יראה לאדם אחר ויכירוהו בענין אשר כמות הענין ההוא נמצא

בידיו צריך לעשות תשובה ממעשהו · והשני אם יראה חברו נוכח ביסורים צריך לפשפש במעשיו שלא יהיו מעשיו דומים למעשי אותו האיש הנוכח ואם יהיו דומים למעשי אותו האיש הנוכח צריך לעשות תשובה באי זה ענין אמרנו זה כשיראה דרכי הנוכח שאינם על צד היושר אבל אם יהיו על צד היושר אפשר שיהיו יסורי אהבה · והשלישי אם יראה שתבא אליו התערה בדבור צריך לעשות תשובה · והרביעי על ידי ווכוח יסור צריך לעשות תשובה להזור ממעשה הרע שהוא עשה להנצל מן הגמול רמז לדבר כי באחת ידבר אל ובשתים לא ישורנה · ואינו מדין החיוב לשם ית' להניח הרשע עד שישוב כי זה יהיה הכהה לפושעים כאומר אחטא ואשוב · ואם יאריך השם עליו אפ' החכם כי זה אינו בהרבות העתים כמו שאין חיוב לשם ית' שלא ישאיר המיהר עד זמן כפרנותו אם ידע כי יכפור · ועל התשובה הראויה יש שנים עשר פנים · האחד שאמתת התשובה היא הנחום · השני היא העזיבה · השלישי שישנאהו · הרביעי ההכנעה עם כל תנאיה · החמישי הוודוי · הששי שיהיה עם התשובה תנאי מה שהתנתה התורה מחיוב הקרבן בזמן שבית המקדש קיים · ועתה נשאר בטוי שפתינו כמו שאמ' ונשלמה פרים שפתינו · השביעי שלא יאחר התשובה משעת הנחום כאומ' אחטא ואשוב אם לא יהיה לו הברח · השמיני שיעזוב הרע לרעתו · התשיעי שלא יעשה כדמותו · העשירי שיקבל עליו שלא יעשהו פעם אחרת · הי"א שיעשה התשובה על מנת להפיל הגמול הרע · הי"ב לעשות התשובה מפני שהיא חובה כדין כל מצות עשה · והתשובה לא תפיל מה שיתחיב מגמול בית דין רק מה שהוא תלוי בידי שמים כי הוא לבדו יודע את לבב בני האדם · והנה שערי התשובה פתוחים לקבל לשבי פשע תשובה שלמה שימחול השם על גמולם ולתת להם שכר טוב על שקיימו מצות עשה ושער התשובה לכלם כאחד לא כפי שאמרו זולתנו שהם חלוקים אך שתהיה לפי תקונה אמנם יהיה לפי חלוק המדרגות לפי רוב הזכיות ולפי מעוטם אבל בשער התשובה כלם נכנסים כמו שאמ' וישב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח · וכיון שאין האדם יודע עת מיתו צריך שיהיה בתשובה שלא יפגענו עת המיתה וילך בלא תשובה אבל צריך קודם לכן לעשות תשובה ולקנות מעשים טובים · ועל ידי התשובה בגלותנו תלה ענין גאולתנו באמרו ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו וישב ה' אלהיך את שבותך · ורחמך וצריך האדם שיהיה הריר בתשובה שיכניע תאותיו להנצל מגמול הרע כי איננו מאמין במעשיו שלא יש בהם מה שצריך לעשות בהם תשובה ושיהיה ממין השפלים וממין הנרכאים שיהיה כבוד השם שיכן בו כי הוא התכלית המבוקש כמו שאמ' הנביא כי כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו

מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולהחיות
לב נדכאים שיזכו לחיי עולם הבא :

פרק קי"ד ראיתי להתים ענייננו זה בהערת זה הפסוק שהקדמנו
בפרק הקודם והוא פסוק כי כה אמר רם ונשא שוכן עד
וקדוש שמו עם מה שסמוך לפניו ולאחריו שהוא באמת הערה השובה
בטוב עניניו והשיכות רמיזותיו · ונאמ׳ כי קודם זה הפסוק אמר · ואמר
סלו סלו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי אחרי שהוכיח בתוכחות
נמרצות מהמלתו על זרע יעקב לא הניחם על צר בחירתם רק העירם
בדרכי התשובה על יד נביאיו וחוזיו וענין ואמר סלו סלו מחובר למה
שאמ׳ והחוסה בי ינחל ארץ ויירש הר קדשי וכאלו היא מאמר השכינה
לברואיו להעיד את ישראל בענין התשובה · וכבר ידעת איום הנביאים
בזה באמרו ודמו מידך אבקש · ואמר סלו סלו ענין זאת המלה מגזרת
מסלה · ונקראה המסלה מסלה מפני שהיא סלולה ממעקשים שאם לא
כן לא יוכל העובר לעבור · ואמר סלו סלו פעמים לתקן שני הדרכים
דרך העולם הזה ודרך העולם הבא אשר באלו שניהם יושלם האדם
לא לפי דעת האומר שאלו שניהם נכללים במלת סלו האחת והפכם
במלה השנית · כי כן לא יאות כי היא דרך לא סלולה ואיך יאמר
סלו · ואמר סלו סלו המסלה · וכפל סלו למסלה אחת · ואמר פנו
דרך הוא דרך שהוא שלמות ראשון לאדם ופנו מלשון ואנכי פניתי
הבית · וכאלו אמ׳ הראו להם דרך שילכו בה ועונה על מלת סלו
הקדמת ור"ל להכיר מדות הרעות ולקנות מיושבות לקיים העולם · ואמר
הרימו מכשול מדרך עמי רומז על מלת סלו השנית הערה לנתיב
העולם הבא שהוא שלמות אחרון שראויים ללכת בה ישראל שהוא
עמי מפני שאם יזכה בשלמות ראשון יש לו שיזכה בשלמות אחרון כי
אחרי שנכנס ראשון שלא יתעכב בשלמות האחרון משום מכשול ור"ל
להכיר האמונות המחוייבות לקנות אמונות אמתיות שהוא קיום העולם הבא ·
ובא לבאר תכלית התשובה ואיכותה ובתחלה רצה לבאר התכלית ואחריהן
לבאר איכותה כי אם לא יבאר התכלית מה צורך בבאור האיכות על
כן באר התכלית קודם ואמר כי כה אמר רם ונשא וטעם אלו המלות
נפלא שמלת רם פועל עומד ויש לו יחס השפל ומיחס הרוממות אל
השם · ומלת נשא הוא שם לווי והורה המלה שהיא על כל גבוה
מתנשא ומלת נשא יותר עליונה ממלת רם ויחס אלו השמות לו ית׳
בעבור דברים אחרים כי כפי יחס הפעלות לו ית׳ יתואר השם ממין
הפעולה ההיא ועל כן אמר כי כה אמר רם ונשא · ובעבור שרצה לבאר
שהשם ית׳ נמצא בכל חלקי העולם העליון האמצעי והשפל הפיש החלק
העליון והאמצעי התחלה ובתחלה תארו בעולם האמצעי כאמרו רם
ואחרי כן תארו בעולם העליון באמרו נשא והעלה בזה בעבור שמציאות

השם בתחלה נקנית מעולם האמצעי ועוד שסבת הערת התשובה בעבור
בא הכחות הגופניות ממנו כמו שיתבאר והיה יתכן מלת רם לעולם
האמצעי והם מלת נשא לעולם העליון · ובעבור שהשמים מכחו רצה
לשלול ממנו מקרה התנועה כי אע״פ שהוא מניעם לא יתנועע אלא שוכן
עד שלא יתנועע כהניעו זולתו וראה פליאת זה המאמר ליחסו במלת
רם מלה עומדת שאין לו לווי עמם בעבור התרחקם ממנו אמנם
מלת נשא שהוא כנגד עולם העליון משמעת לווי בעבור קרבתם
לו ית׳ ובעבור שמשמעת לווי אמר קדוש שמו ר״ל שעצמו נבדל מהם
כי לא ישוו לו כי הוא שלם בתכלית השלמות והם חסרים אצל שלמותו
ית׳ ועל כן אמ׳ וקדוש שמו · ומלת שמו פירושו עצמו כמו ואמרו לי
מה שמו · והנה שני התוארים על שני המתוארים הקודמים · ואחרי כן
בא לבאר העצמים שמצדם נקחם באלו השמות · ואמר מרום וקדוש
אשכון ומלת מרום רמז אל השמים כמו שנאמ׳ הללוהו במרומים · ושב
ופי׳ כל צבאיו · וקדוש רמז אל העולם העליון כמו שאמ׳ ואשמעה
אחד קדוש ואם לא יהיו אלו השמות מיוחסים לאלו העצמים מה טעם
לווי ואת דכא ושפל רוח · אמנם תכלית הכונה ר״ל כשם שאני שוכן
בגבהי גבוהים כן אנכי בשפלי שפלים באמרו ואת דכא ושפל רוח ·
ואלו הם שני מיני הצדיקים · הדכא הוא מי שטבעי הרים ומכניע
אותם לנשמה העליונה ואם כן אלו השמות מצרפים לנשמה העליונה
וכלל אלו שני הגדרים ר״ל חברת הנשמה עם החמר שהם גדר האדם
שהשם שוכן בהם · ר״ל מפני שאלו שני הענינים באים מכחות השנים
הנקדמים ונקשרים אלו באלו אם אנשאם אני שוכן בהם ר״ל באלו
הגבוהים ונמצאי מטה ר״ל מין האדם חלקיו נקשרים בהם הנה אני שוכן
בנמצאי מטה ומשגיח בהם והקדים הדכא מן השפל כמו שהקדים מרום
מן הקדוש שהדכא הקדימו שטבעי הרים מצד המערכת אמנם השפל
האחרון בעבור שרוחו נמוכה וטבעי נשמעים לנשמה העליונה שהוא מחלק
המלאכים ואחרי שאני שוכן בהם בידוע שאני אחיה אותם רוחם ונשמתם
כמו שאמ׳ להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים ולהחיות נשמות
שעשיתי שהם קיום העולם הזה והעולם הבא ואצליחם שיתקיימו בשני
העולמים והקדים עתה השפל מן הדכא לפי מעלתו שהתשגחה היתה
מחוברת אליו בלי מחיצה מבדלת ולכן אמ׳ להחיות רוח שפלים
ולהחיות לב נדכאים והעד על זה שאמ׳ רוח ולב ושניהם הם
שמות לנפש החיונית ויחסה בשם רוח מפני שיש לה לווי עם הנשמה
העליונה ויחסה לדכא בשם לב שיש לה לווי לטבעים הגופניים ותהיה
מלת להחיות מתפשטת עד ונשמות אני עשיתי · וקודם שיאמ׳ ונשמות
אני עשיתי בא לבאר איכות התשובה אשר היא נתלית בנפש החיונית
אשר ממנה תהיה הסבה בצורך התשובה · וכאילו אמ׳ איך אני מעירם
בענין התשובה כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף רצה בזה

לאיכיות נפש החיונית • ואפשר לומ׳ כי לא הפסיק בענין איכות התשובה כנפש החיונית רק בעבור שבזה יוכל להתקיים מין האדם ר״ל בקיום העולם הזה כמו שבאר החכם אבן עזרא שזה היה דרך בני אדם קודם אברהם אבינו ע״ה שובה בקיום הנשמה וזה מסכים למונתנו שבארנו כי אחרי שגורש אדם הראשון מגן עדן והפסיד החלק העליון שהוא קיום הנשמה ויהי לו קיום העולם הזה שהוא קיום הנפש החיונית וזה הספיק לאיכות העולם אבל ישראל שוכו בקיום העולם הבא אהרו למטה באמרו ונשמות אני עשיתי כמו שבארנו למה שאמר הרמז מכשול מדרך עמי שישראל הם תכלית שלמות האנושי מצד הנשמה העליונה והם משכן לאל ית׳ בעולם השפל ועל כן הפסיק בענין איכות התשובה כמאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים • ואמ׳ כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי • ומלת ריב משמעת טענה דברים והוא רומז על מי שטבעיו הרים שאם יצרו גובר עליו יש לו לטען אם יצא מדרך היושר שלא יכול לכבוש את יצרו על כן אמר כי לא לעולם אריב • ואמר ולא לנצח אקצוף ענה על שפל רוח שטבעיו נמוכים ואין יצרו מתגבר עליו אם קלקל מעשיו לא אקצוף עליו ובא ללמד להם זכות למה לא אריב לעולם ולא אקצוף לנצח עם מין האדם כי רוח מלפני יעטוף והנה באר הכבה התכליתית שמביאה להעיר בענין התשובה באמרו כי כה אמר רם ונשא כאלו אומר מפני מה אני מעירם בענין התשובה לברר להם דרכי התשובה מפני שהאדם הוא המשכן שלי בעולם השפל ואחרי כן רצה לבאר סבת איכותה באמרו כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטוף • וראה פליאות זה המאמר בעבור שהכופרים שללו השגחת השם מעולם השפל וידעת טענותיהם שבארתי בא הכתו׳ הזה ללמד טעם שמביא להאמין שהשם ית׳ משגיח בנמצאי מטה והוא מופת נאמן • והמעיין בבחינת זה הטעם יסלק כלל טענות החולקים בעיון מעט לפשט השגחת השם בעולם השפל שהיא פנת תורתנו האמתית וזה מה שראינו לבאר בהערת זה הפסוק בחשיבות רמיזותיו • והשם למענו יזכנו במה שהבטיחנו על ידי נביאיו והסירותי את לב האבן מקרבו מבשרכם ונתתי לכם לב בשר • שתהיה הכנתנו ראויה בקבלת ידיעתו ויתקיים עלינו מאמר ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה׳ כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם שיהיו כל ישראל חברים בשכר חיי העולם הבא :

הם ונשלם • שבח לבורא עולם • יתנשא ויתעלה שמו אשר בעזרתו חברתיו ובישועתו סימתיו והשלמתיו ביחוד שמו ושבחו לא כלה • ומנין פרקיו קי״ד ונשלם בשנת הקו לפרט סימן וקוה ינטה על ירושלם :

והיתה השלמתו על ידי ראשון שבעשרות · ושני שבאלפים · ששי שבעשרית · ושמיני שבעשרות · בן כ"ר שני שבעשרות · ושביעי שבעשרות · ורביעי שבאלפים · וראשון שבעשרות · וחמישי שבאלפים · בשנת הר"ל לפרט בקושטנטינה · בלי לתשרי · וכתבתיו לחביר הנחמד כ"ר מיכאל ב"ר ברוך יצ"ו · ב"ל"ח"ו :

שמע משכיל אנוש בינה ועורה   להבין סוד יסוד תורה יקרה
אלי ספר אשר הבר ונחתם   בהותמיו שנת הק"ו סדורה
וכלל עניני הכמה אלהית   והשירה בניב שפה ברורה
והולם לכך תשית לדעתי   והוא ידריכך דרך ישרה
והמגס דרכך נכח אדני   והוא יהיה לך מעוז ועזרה
להכנס בעדן גן אלהים   ככוד יראת ה' היא טהורה
ותשלח ידך בן בין ותקח   פרי חיים בכל עוז הוד והדרה
ותאכילהו והא תהיה לעולם   שמע משכיל אנוש בינה ועורה :

Nachweisung
der im Ez Chajim von Ahron ben-Elia
citirten und erklärten
Bibelstellen.

Das folgende Verzeichniss ist nach der Reihenfolge der Capitel (פרקים) des Werkes selber, nicht, wie sonst zu geschehen pflegt, nach der Reihenfolge der Bücher des Alten Testaments geordnet. Sämmtliche Bibelstellen sind unverändert in der Gestalt, in der sie citirt sind, verzeichnet worden. Diejenigen, die sich in einer von dem *masoretischen* Texte auffallend abweichenden Gestalt citirt finden, sind durch einen dem Citate vorgesetzten *Asteriskus* [*] bemerkbar gemacht. Die Abweichungen von dem masoretischen Texte in Betreff *voller* (מלא) oder *defectirer* (חסר) Schreibung mussten als unwesentlich und der Bezeichnung unwerth betrachtet werden. Bei den in einem Capitel (פרק) mehrmals vorkommenden Bibelstellen genügte eine einmalige Nachweisung unter der Rubrik dieses Capitels. Wird in einem Capitel der Inhalt ganzer Partien des A. T. discutirt, so ist dies summarisch in einer Randbemerkung zu Ende des Cap. unter dem Verzeichnisse angegeben; die modificirt angeführten Bibelstellen sind auch hier, nach der obigen Regel, an einem *Asteriskus* [*] zu erkennen. Die vorn mit zwei *Asterisken* [**] bezeichneten Citate sind öfters im A. T. wiederkehrende Stellen, von denen nur die nach der recipirten Ordnung der alttestamentlichen Bücher erstvorkommende nachgewiesen worden ist. Stellen, deren Nachweisung entweder gar nicht oder doch nicht mit Gewissheit zu bewerkstelligen war, sind dennoch der Vollständigkeit halber nicht übergangen, sondern als problematisch mit einem *Fragezeichen* [?] versehen worden. Eine kleinere oder grössere *Punktlinie* [....] am Ende der Citate zeigt an, dass der Raum nicht gestattete, die so markirten Stellen in dem Umfange anzuführen, in dem sie citirt und erklärt werden.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
19	18	בראשית	כי ידעתיו למען אשר יצוה . .	2	פתיחה
7	43	ישעיה	כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו		
28	10	דברים	וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ . .		
3	49	ישעיה	קראתי בשמך לי אתה ישראל . .		
•32	20	יחזקאל	והעולה על רוחכם היו לא תהיה		
23	9	ירמיה	כי אם בזאת יתהלל המתהלל . .		
39	4	דברים	וידעת היום והשבות על לבבך		
9	28	דה״א	דע את אלהי אביך		
6	4	דברים	רק עם חכם ונבון	3	—
14	29	ישעיה	ואבדה חכמת חכמיו		
26	40	—	שאו מרום עיניכם וראו . . .		
12	5	ירמיה	כחשו בה׳ ויאמרו לא הוא		
16	6	—	עמדו על דרכים וראו		
9	2	איכה	גם נביאיה לא מצאו חזון מה׳		
6	4	הושע	נדמו עמי מבלי הדעת		
3	15	דה״ב	ימים רבים לישראל ללא אלהים		
15	22	יחזקא	והפיצותי אותך בגוים וזריתיך . . .		
22	2	הושע	וידעת את ה׳		
33	11	דניאל	ומשכילי עם יבינו		
14	29	ישעיה	ואבדה חכמת חכמיו		
6	4	הושע	נדמו עמי מבלי הדעת	—	א
44	26	ויקרא	ואף גם זאת בהיותם		
19	18	בראשית	כי ידעתיו למען אשר יצוה . .		
21	139	תלים	הלא משנאיך ה׳ אשנא וגו׳ תכלית שנאה		
4	94	—	יביעו ידברו עתק	4	—
11	1	איכה	נתנו מחמדיהם באוכל		
18	44	ישעיה	לא ידעו ולא יבינו		
3. 4.	5	משלי	נפת תטפנה שפתי זרה	5	—
21	7	—	בחלק שפתיה תדיחנו		
18	9	—	בעמקי שאול קראויה		
6	2	ישעיה	* ובילדי נכרים יספיקו *)		
4	38	איוב	איפה היית ביסדי ארץ		
1	1	בראשית	בראשית ברא אלהים	25	ח
22	14	—	ברוך אל עליון קונה שמים וארץ	33	יב

*) vgl. Perek LIX. S. 70.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
8	41	ישעיה	לזרע אברהם אוהבי	33	יב
22	14	בראשיה	אשר הוצאתיך מאור כשדים .		
5	12	—	ואת הנפש אשר עשו בחרן		
33	21	—	ויקרא בשם ה' אל עולם		
19	18	—	כי ידעתיו למען אשר יצוה . .	34	—
26	40	ישעיה	שאו מרום עיניכם		
27	1	בראשית	ויברא אלהים את האדם		
12	40	ישעיה	מי מדד בשעלו מים		
2	20	שמות	אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך	36	יג
1 ff.	11	תלים	אודה ה' בכל לבב	37	—
1 ff.	104	—	ה' אלהי גדלת מאוד		
20 ff.	103	—	ברכו ה' מלאכיו		
1	66	ישעיה	השמים כסאי	40	יד
19	103	תלים	ה' בשמים הכין כסאו		
1	6	ישעיה	ואראה את ה' יושב		
20-22	103	תלים	ברכו ה' מלאכיו		
1. 2.	148	—	הללו את ה' מן השמים . . .		
11	91	—	כי מלאכיו יצוה לך	42	—
13	148	—	יהללו את שם ה'		
28 1	1 9	דברים	ערים גדולות ובצורות בשמים	44	טו
9	2	עמוס	אשר כגובה ארזים גבהו		
4	19	שמות	ואשא אתכם על כנפי נשרים		
18	40	ישעיה	ואל מי הדמיון אל		
5	46	—	למי תדמיוני ותשוו		
6	10	ירמיה	מאין כמוך ה'		
1	66	ישעיה	והארץ הדום רגלי	45	טז
7	43	יחזקאל	את מקום כפות רגלי		
8	138	תלים	מעשי ידיך		
4	8	—	מעשה אצבעותיך		
5	139	—	ותשת עלי כפכה		
6	15	שמות	ימינך ה'		
12	11	דברים	** עיני ה'		
4	11	תלים	עפעפיו יבחנו בני אדם		
6	17	—	הט אזנך		
19	33	דברים	ישימו קטורה באפך		
1	17	שמות	** פי ה'		

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
27	30	ישעיה	ולשונו כאש אוכלת	45	יז
8	29	תלים	קול ה׳ יחיל מדבר		
5	11	איוב	ויפתח שפתיו עמך		
2	1	עמוס	וה׳ מציון ישאג	47	ט
17	2	זכריה	כי נעור ממעון קדשו		
6	16	דברים	כי אם את כל המקום	48	כ
16	3	קהלת	מקום המשפט שמה הרשע . .		
12	3	יחזקאל	ברוך כבוד ה׳ ממקומו		
15	5	הושע	אלך אשובה אל מקומי		
21	33	שמות	הנה מקום אתי ונצבת על הצור		
14	44	ישעיה	נטע ארן וגשם יגדל	49	כא
10	37	יחזקאל	חיל גדול מאד		
27	25	בראשית	ויגדלו הנערים		
16	1	—	את שני המאורות הגדולים		
8	4	מלכים ב׳	אשה גדולה		
3	11	שמות	גם האיש משה גדול		
1	104	תלים	ה׳ אלהי גדלת מאד		
10	86	—	כי גדול אתה ועושה נפלאות		
11	6	שמוא׳ א׳	צלמי טחוריכם	—	כב
19	3	דניאל	וצלם אנפוהי אשתנו התמלי חמה		
20	73	תלים	ה׳ בעיר צלמם תבזה		
26	1	בראשית	נעשה אדם בצלמנו		
27	—	—	בצלמו בצלם אלהים ברא אותו		
11	—	—	תדשא הארץ		
20	—	—	ישרצו המים		
26	—	—	וירדו בדגת הים ובעוף השמים	50	—
6	8	תלים	ותחסרהו מעט מאלהים . . .		
1	5	בראשית	ביום ברא אלהים אדם		
3	5	—	ויולד בדמותו כצלמו		
26	1	יחזקאל	כמראה אדם עליו מלמעלה		
12	4	דברים	ותמונה אינכם רואים זולתי קול	51	כג
4	20	שמות	פסל וכל תמונה		
			יעמוד ולא אכיר מראהו תמונה		
16	4	איוב	לנגד עיני		
13	—	—	* בסעפים מחזיונות לילה		
8	12	במדבר	ותמונת ה׳ יביט		

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
15	17	תלים	אשבעה בהקיץ תמונתך	51	כג
—	—	—	אני בצדק אחזה פניך		
42	17	שמואל א׳	יפה מראה	—	כד
2	29	בראשית	וירא והנה באר בשדה		
16	1	קהלת	ולבי ראה הרבה חכמה		
10	24	שמות	ויראו את אלהי ישראל		
8	12	במדבר	ומראה ולא בחידות		
11	24	שמות	ויחזו את אלהים		
8	12	במדבר	ותמונת ה׳ יביט		
1	2	ישעיה	הדבר אשר חזה	52	כד
13	1	חבקוק	והביט אל עמל לא תוכל		
6	12	במדבר	במראה אליו אתודע		
7	—	—	* ולא כן עבדי משה		
8	—	—	פה אל פה אדבר בו		
8	38	שמות	* מראות הצובאות		
4	9	ויקרא	כי היום ה׳ נראה אליכם		
19 7	16 17	במדבר	וירא כבוד ה׳		
10	24	שמות	ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר		
16	19	—	ויהי קול השופר הולך וחזק מאד	—	כה
16	45	בראשית	והקול נשמע בית פרעה		
8	4	שמות	אם לא יאמינו לקול האות הראשון		
18	3	—	ושמעו לקולך		
8	3	בראשית	וישמעו את קול ה׳ אלהים מתהלך בגן לרוח היום		
16	2	—	מכל עץ הגן אכל תאכל . . .		
30	4	דברים	ושבת עד ה׳ אלהיך ושמעת בקולו	53	—
9	3	בראשית	ויקרא ה׳ אלהים אל האדם		
10	—	—	ואירא כי ערום אנכי		
9	17	שמות	ומטה האלהים		
30	1	בראשית	כל אשר בו נפש חיה	54	כו
35, 40, 46	31	במדבר	ונפש אדם		
29	25	שמואל א׳	והיתה נפש אדוני צרורה		
12	23	שמות	וינפש בן אמתך והגר		
3	41	תלים	אל תתנהו בנפש אויביו		
1	15	ירמיה	אין נפשי אל העם הזה		
35	2	שמואל א׳	* כלבבי וכנפשי יעשה		

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
17	31	שמות	שבת וינפש	54	כז
16	10	שופטים	ותקצר נפשו בעמל ישראל		
1	32	*) איוב	* וישבתו שלשה רעי איוב		
			למען ציון אל אחשה ולמען ירושלים		
1	62	ישעיה	לא אשקוט		
•19	6	בראשית	מכל החי	—	כח
9	38	איוב	ויחי מחליו		
15	2	שמוא׳ א׳	כי אם חי		
8	14	זכריה	יצאו מים חיים		
9	47	יחזקאל	* ירפאו וחי		
22	4	משלי	חיים הם למוצאיהם		
22	7	בראשית	אשר נשמת רוח חיים באפיו	—	כט
17	17	מלכים א׳	ומת לבו בקרבו		
17	10	דניאל	ונשמה לא נשארה בי		
4	26	איוב	ונשמת מי יצאה ממך		
27	20	משלי	נר ה׳ נשמת אדם חפש כל חדרי בטן		
22	7	בראשית	כל אשר נשמת רוח	55	—
8	32	איוב	ונשמת שדי תבינם		
9	4	—	מנשמת אלוה יאבדו		
10	37	—	מנשמת אל יתן קרח		
18	147	תלים	ישלח דברו וימסם		
2	1	בראשית	ורוח אלהים מרחפת	—	ל
8	8	דניאל	לארבע רוחות השמים		
22	7	בראשית	* כל אשר רוח חיים באפיו **)		
7	12	קהלת	והרוח תשוב אל אלהים		
18	27	במדבר	אשר רוח בו		
26	11	—	ותנח עליהם הרוח		
17	19	איוב	רוחי זרה לאשתי		
20	1	יחזקאל	ﬥ אשר יהיה שמה הרוח ללכת		
8	6	זכריה	הניחו את רוחי		
11	48	בראשית	ראה פניך לא פללתי	—	לא
16	1	קהלת	ולבי ראה הרבה חכמה		
31	2	ירמיה	ראו דבר ה׳		
18	66	תהלים	ראיתי בלבי		
21	18	בראשית	ארדה נא ואראה הכצעקתה		

*) vgl. Iob. 2, 11.

**) vgl. Perek XXIX. S. 54. 55.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
31	10	במדבר	והיית לנו לעינים	55	לב
12	39	ירמיה	ועינך שים עליו	56	—
21	44	בראשית	ואשימה עיני עליו		
18	33	תלים	הנה עין ה׳		
3	9	מלכים א	והיו עיני ולבי שם		
16	34	תלים	עיני ה׳ אל צדיקים		
4	11	—	עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם		
13	37	ישעיה	פקח עינך וראה		
18	32	בראשית	קול ענות אנכי שומע	—	לג
3	18	שופטים	* וישמעו את קול הנער הלוי		
12	7	דברים	והיה עקב תשמעון		
14	26	ויקרא	** ואם לא תשמעו		
9	3	מלכים א	ונתת לעבדך לב שומע		
11	17	תלים	שמעה ה׳ צדק		
10	6	—	שמע ה׳ תחנתי		
15	1	ישעיה	אינני שומע		
6	8	ירמיה	הקשבתי ואשמע לא כן ידברו		
23	42	ישעיה	מי בכם יאזין זאת		
1	78	תלים	האזינה עמי תורתי		
6	17	—	הט אזנך		
45	1	דברים	* ולא האזין לכם		
25	20	שמואל א	וישב המלך על מושבו	—	לד
3	6	עמוס	ותגישון שבת חמס		
16	32	ישעיה	וצדקה בכרמל תשב		
20	4	יואל	ויהודה לעולם תשב		
8	9	תלים	וה׳ לעולם ישב		
1	123	—	היושבי בשמים	57	—
4	2	—	יושב בשמים		
22	40	ישעיה	היושב על חוג הארץ		
14	22	איוב	וחוג שמים יתהלך		
1	66	ישעיה	והארץ הדום רגלי		
10	29	תלים	ה׳ למבול ישב		
9	29	—	ובהיכלו כלו אומר כבוד		
1	5	אסתר	* והמלך יושב על כסאו	—	לה
	?		והמלך יושב על כסא ה׳		
17	1	דברים	כי המשפט לאלהים הוא		
5	122	תלים	כי שמה ישבו כסאות למשפט		

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
23	22	ישעיה	והיה לכסא כבוד לבית אביו	57	לה
1	66	—	השמים כסאי		
16	17	שמות	כי יד על כס יה		
19	5	איכה	אתה ה׳ לעולם תשב כסאך לדור ודור		
35	32	דברים	לי נקם ושלם לעת תמוט רגלם	58	—
6	12	בראשית	והכנעני אז בארץ		
11	17	שמות	והיה כאשר ירום משה ידו		
14	102	תלים	כי עת לחננה כי בא מועד		
13	14	בראשית	והוא שוכן באלוני ממרא	—	לו
11	12	דברים	** לשכן שמו שם		
14	2	זכריה	ושכנתי בתוכך		
16	24	שמות	וישכון כבוד ה׳		
34	25	בראשית	ויקם וילך	—	לז
17	23	—	ויקם שדה עפרון		
30	25	ויקרא	וקם הבית		
21	24	שמוא׳ א׳	וקמה בידך ממלכת ישראל		
14	102	תלים	אתה תקום תרחם ציון		
9	7	עמוס	וקמתי על בית ירבעם		
1	2	יחזקאל	* עמד בן אדם על רגלך	—	לח
35	29	בראשית	ותעמוד מלדת		
16	32	איוב	* עמדו ולא ענו עוד		
3 3	111 112	תלים	וצדקתו עומדת לעד		
4	14	זכריה	ועמדו רגליו ביום ההוא		
9	29	דברים	אתם נצבים	59	לט
27	16	במדבר	* ויצאו נצבים		
30	5	מלכים א׳	לבד משרי הנצבים		
89	119	תלים	דברך נצב בשמים		
6	33	—	בדבר ה׳ שמים נעשו		
13	28	בראשית	והנה ה׳ נצב עליו		
13	3	ישעיה	נצב לריב ה׳		
21	33	שמות	ונצבת על הצור		
5	34	—	וירד ה׳ בענן ויתיצב עמו שם		
31	11	בראשית	* וילך ארצה כנען	—	מ
27	11	ויקרא	* הולך על רגליו		
22	46	ירמיה	קולה כנחש ילך		
9	73	תלים	ולשונם תהלך בארץ		

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
8	3	בראשית	את קול ה׳ אלהים מהלך בגן	59	מ
5	13	דברים	אחרי ה׳ אלהיכם הלכו		
9	34	שמות	* ילך ה׳ בקרבנו		
15	5	הושע	אלך אשובה אל מקומי		
9	12	במדבר	ויחר אף ה׳ בם וילך		
5	—	—	וירד ה׳ בעמוד ענן		
19	25	שמואל א׳	עברו לפני	—	מא
9	23	ירמיה	וכגבר עברו יין		
6	36	שמות	ויעבירו קול במחנה		
27	40	ישעיה	ומאלהי משפטי יעבר		
13	13	איוב	ויעבר עלי מה		
3	17	תלים	זמותי בל יעבר פי		
12	12	שמות	ועברתי בארצי מצרים		
36	20	שמואל א׳	והוא ירה החצי להעבירו	60	—
17	15	בראשית	והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר		
8	12	במדבר	ומראה ולא בחידות		
31	1	בראשית	וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד		
8	12	במדבר	ותמונת ה׳ יביט	61	—
18	4	איוב	הן בקדושיו לא יאמין	63	—
4	32	דברים	הצור תמים פעלו		
1	51	ישעיה	הביטו אל צור חצבתם		
			(*		
3	8	בראשית	* הולך ושב	64	מב
2	14	הושע	שובה ישראל עד ה׳		
11	55	ישעיה	כן יהיה דברי אשר יצא . . .		
10	18	בראשית	שוב אשוב אליך כעת חיה		
15	5	הושע	אלך אשובה אל מקומי		
7	3	מלאכי	ואשובה אליכם		
36	10	במדבר	שובה ה׳ רבבות אלפי ישראל		
3	30	דברים	ושב ה׳ אלהיך את שבותך		
8	1	חגי	עלו ההר	—	מג
20	43	בראשית	ירד ירדנו בתחלה		

*) Speziell abgehandelt wird Exod. 33, 2. — 34,8.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
43	28	דברים	הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה..	64	מג
14	14	משלי	מדרכיו ישבע סוג לב ומעליו איש טוב	65	—
17	11	במדבר	וירדתי ודברתי		
20	19	שמות	וירד ה׳ על הר סיני		
22	17	בראשית	ויעל אלהים מעל אברהם		
•30	27	—	אך יצא יצא...ועשו אחיו בא מצידו	—	מד
17	13	שופטים	* יבא נא דברך וכבדנוך		
3	2	ישעיה	כי מציון תצא תורה		
19	1	אסתר	* יצא דבר המלך		
57	41	בראשית	וכל הארץ באו מצרימה		
3	5	עמוס	העיר היוצאת אלף		
21	26	ישעיה	הנה ה׳ יוצא ממקומו		
5	14	זכריה	ובא ה׳ אלהי		
16	14	שמות	הרם את מטך	—	מה
29	5	מלכים	נושא סבל		
11	75	תלים	תרוממנה קרנות צדיק		
17	66	—	ורומם ההת לשוני		
12	5	שמ״א ב׳	* וכי נשאת ממלכתי	—	מו
20	14	שמות	ולא קרב זה אל זה כל הלילה		
9	15	דברים	קרבה שנת השבע		
17	1	—	תקריבון אלי ושמעתיו		
13 18	34 145	תלים	קרוב ה׳		
3	10	ויקרא	בקרובי אקדש		
7	18	שופטים	ורחוקים המה מצדונים	66	—
3	31	ירמיה	מרחוק ה׳ נראה לי		
13	3	עזרא	עד למרחוק		
9	59	ישעיה	על כן רחק משפט ממנו		
13	29	—	* ולבו רחק ממני		
27	73	תלים	כי הנה רחקיך יאבדו		
29	15	משלי	רחוק ה׳ מרשעים		
9	19	בראשית	גש הלאה		
2	5	אסתר	ותגע בראש השרביט		
13	29	ישעיה	יען כי נגש העם הזה בפיו		
6	3	יונה	* ויגע הדבר למלך		
5	144	תלים	גע בהרים ויעשנו		
5	2	איוב	* ויגע על עצמו		

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
4	1	ויקרא	וסמך ידו	66	מו
8	88	תלים	עלי סמכה חמתך		
16	59	ישעיה	וצדקתו היא סמכתהו		
8	111	תלים	סמוכים לעד לעולם		
14	145	—	סומך ה׳ לכל הנופלים		
24	21	שמות	רגל תחת רגל		
		?	רגלי השלחן		
3	11	הושע	ואנכי תרגלתי לאפרים קחם . . .		
10	24	שמות	ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר		
26	1	יחזקאל	אבן ספיר		
3	11	בראשית	והיה להם הלבנה.....לחמר		
7	4	איכה	אדמו עצם מפנינים ספיר גזרתם	67	—
			והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע		
12	28	בראשית	השמימה		
13	—	—	והנה ה׳ נצב עליו		
			ואל אצילי בני ישראל לא שלח		
			ידו ויחזו את האלהים ויאכלו		
11	24	שמות	וישתו		
2	—	—	ונגש משה לבדו אל ה׳		
28	34	—	לחם לא אכל ומים לא שתה		
			ועמדו רגליו ביום ההוא אל הר		
4	14	זכריה	הזתים		
15	44	ישעיה	אף יפעל אל	—	מח
10	37	שמות	ויעש את השלחן		
5 / 15	23 / 33	ירמיה	ועשה משפט וצדקה בארץ		
3	2	צפניה	אשר משפטו פעלו		
4	41	ישעיה	מי פעל ועשה		
7	45	ישעיה	עושה שלום ובורא רע		
1	1	בראשית	בראשית ברא אלהים		
1	19	ירמיה	יוצר חרש		
20	94	תלים	יוצר עמל עלי חק		
21	8	בראשית	כי יצר לב האדם רע מנעריו		
3	26	ישעיה	יצר סמוך תצר שלום	68	—
1	12	זכריה	ויוצר רוח אדם בקרבו		
28	38	בראשית	ויתן יד	—	מט
		?	קח בידך עשרה אנשים		

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
14	24	שמואל ב'	נפלה נא ביד ה'	68	מט
19	14	—	היד יואב אתך		
18	23	דה"ב	על ידי דוד		
10	3	עזרא			
•8	10	איוב	ידיך עצבוני ויעשוני		
2	23	—	ידי כבדה על אנחתי		
3	77	תלים	ידי לילה נגרה		
3	9	שמות	הנה יד ה' הויה		
17	15	ירמיה	מפני ידך		
9	1	מלאכי	* מידכם היתה זאת לכם		
23	11	במדבר	היד ה' תקצר		
1	59	ישעיה	הן לא קצרה יד ה'		
173	119	תלים	* תהי נא ידך לעזרני		
1	37	יחזקאל	היתה עלי יד ה'		
1	40				
14	3	—	ויד ה' עלי חזקה		
29	9	שמות	* אפרוש כפי	—	נ
32	36	איוב	על כפים כסה אור		
44	18	מלכים א'	והנה עב קטנה ככף איש		
72	78	תלים	ובתבונות כפיו ינחם		
—	—	—	* וירעם בהם לבבו		
22	33	שמות	ושכתי כפי		
5	139	תלים	ותשת עלי כפכה		
—	—	—	אחור וקדם צרתני		
7	43	יחזקאל	* את מקום כפות רגלי		
19	6	במדבר	הזרוע בשלה	—	נא
17	11	זכריה	זרועו יבוש תיבש		
12•	44	ישעיה	ויפעלהו בזרוע כחו		
8	22	איוב	ואיש זרוע לו הארץ		
22	11	דניאל	* וזרועים ישטופו		
15	—	—	וזרועות הנגב		
27	33	דברים	מעונה אלהי קדם ומתחת זרועות עולם		
16	15	שמות	* בזרועך הגדול		
23	8	ויקרא	ועל בהן ידו הימנית	—	נב
8. 11	144	תלים	וימינם ימין שקר		

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
6	15	שמות	ימינך ה׳ נאדרי בכח	68	נב.
16	118	תלים	ימין ה׳ רוממה		
4	8	—	כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך	69	נג
6	33	—	כדבר ה׳ שמים נעשו		
18	31	שמות	כתובים באצבע אלהים		
10	9	דברים			
12	24	שמות	אשר כתבתי להורותם		
6	11	בראשית	הן עם אחד ושפה אחת	—	נד
6	63	תלים	ושפתי רננות		
18	1	יהושע	כל איש אשר ימרה את פיך		
12	140	תלים	איש לשון בל יכון בארץ		
2	109	—	** לשון שקר		
1	17	שמות	** פי ה׳		
8	12	במדבר	פה אל פה		
5	11	איוב	ויפתח שפתיו עמך		
27	30	ישעיה	ולשונו כאש אוכלת		
1	2	קהלת	אמרתי אני בלבי	—	נה
17. 18	3				
16	1	—	דברתי אני עם לבי		
10	7	ישעיה	* ויאמר ה׳ אל אחז		
6	30	ירמיה	ונהפכו כל פנים לירקון	—	נו
18	1	שמו׳ א׳	ופניה לא היו לה עוד	70	
17	34	תלים	פני ה׳ בעושי רע		
20	80	— *)	* האר פניך על עבדך		
17	31				
26	6	במדבר	ישא ה׳ פניו אליך		
3	10	ויקרא	ועל פני כל העם אכבד		
4	3	במדבר	על פני אהרן אביהם		
3	20	שמות	לא יהיה לך אלהים אחרים על פני		
23	33	—	ופני לא יראו		
18	—	—	הראני נא את כבודך		
11	—	—	ודבר ה׳ אל משה פנים אל פנים		
23	3	במדבר	אחרי המשכן	—	נז
1	48	בראשית	אחרי הדברים האלה		
5	13	דברים	אחרי ה׳ אלהיכם תלכו		
13	9	ירמיה	ולא ילכו אחרי שרירות לבם . .		

*) vgl. Ps. 119, 135.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
23	33	שמות	וראית את אחורי	70	נז
—	—	—	* ולא יראו פני		
22	—	—	ושמתיך בנקרת הצור		
—	—	—	ושכתי כפי עליך		
11	119	תלים	בלבי צפנתי אמרתך	—	נח
•39	4	דברים	והשבות אל לבבך		
9	40	תלים	בתוך מעי		
15	63	ישעיה	המון מעיך		
19	4	ירמיה	הומה לי לבי		
15	10	מלכים ב'	* היש לבבך ישר		
35	2	שמוא' א'	* כלבבי ובנפשי		
15	3	ירמיה	ונתתי לכם רועים כלבי		
17	29	דברים	אשר לבבו פונה		
38	12	ד"ה א'	כל ישראל לב אחד		
6	6	בראשית	ויתעצב על לבו		
31	104	תלים	ישמח ה' במעשיו		
8	31	ירמיה	הרה ויולדת יחדיו	—	נט
14	7	ישעיה	הנך הרה ויולדת בן		
2	90	תלים	בטרם הרים יולדו		
1	27	משלי	מה ילד יום		
6	2	ישעיה	ובילדי נכרים ישפיקו		
3	5	בראשית	ויולד בדמותו כצלמו	71	—
18	32	דברים	צור ילדך תשי		
17	1	משלי	כל בעל כנף	—	ס
12	22	דברים	על ארבע כנפות כסותך		
13	38	איוב	לאחוז בכנפות הארץ		
20	3	מלאכי	ומרפא בכנפיה		
27	9	דניאל	ועל כנף שקוצים		
20	30	ישעיה	ולא יכנף עוד מוריך		
12	2	רות	לחסות תחת כנפיו		
4	91	תלים	ותחת כנפיו תחסה		
18	32	ישעיה	ובמנוחות שאננות	—	סא
3	45	ירמיה	יגעתי באנחתי ומנוחה אל מצאתי		
9	25	שמוא' א'	וידברו אל נבל ככל הדברים הא'ה..		
11	20	שמות	וינח ביום השביעי		
2	2	בראשית	וישבת ביום השביעי		
1	32	איוב	וישבתו שלשת רעי איוב (s. S. 54.)		

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
6	1	נחום	והצורים נתצו ממנו	71	כא
2. 3.	5	יהושע	חרבות צורים		
25	4	שמות	ותקח צפורה צור		
3	22	שמואל ב׳	אלי צורי אחסה בו		
1	51	ישעיה	הביטו אל צור חצבתם		
2	—	—	הביטו אל אברהם אביכם		
4	32	דברים	הצור תמים פעלו		
18	—	—	צור ילדך תשי		
4	26	ישעיה	צור עולמים		
2	2	שמואל א׳	* אין צור כאלהינו	72	כב
21	33	שמות	ונצבת על הצור		
34	18	מלכים א׳	* מלאו ארבעה כדי מים		
21	29	בראשית	כי מלאו ימי		
35	35	יחזקאל	מלא אותם חכמת לב		
3	6	ישעיה	מלא כל הארץ כבודו		
21	14	במדבר	וימלא כבוד ה׳ את כל הארץ		
34.35	40	שמות	וכבוד ה׳ מלא את המשכן		
12	3	יחזקאל	ברוך כבוד ה׳ ממקומו		
22	33	שמות	והיה בעבר כבודי		
—	—	—	עד עברי		
16	24	—	וישכן כבוד ה׳		
16	13	ירמיה	תנו לה׳ אלהיכם כבוד		
9	29	תלים	ובהיכלו כלו אומר כבוד		
19	3	משלי	ה׳ בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה		
31	1	בראשית	וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד		
35	68	תלים	על ישראל גאותו ועזו בשחקים		
12	17	ירמיה	מרום מראשון מקום מקדשנו		
13	—	—	מקוה ישראל ה׳ כל עזביך יבושו		
8 15	22 34	מלכים ב׳ דה״ב	* ספר התורה מצאתי בית ה׳	73	—
7	12	במדבר	בכל ביתי נאמן הוא		
15	5	הושע	אלך אשובה אל מקומי		
18	33	שמות	הראני נא את כבודך	74	
39	8	מלכים א׳	ואתה תשמע השמים מכון שבתך		

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
3	9	מל׳ב א			
16	7	דה׳ ב׳	והיו עיני ולבי שם כל הימים	74	סג
14	1	ירמיה	מצפון תפתח הרעה		
11	91	תלים	כי מלאכיו יצוה לך	75	—
5	14	זכריה	ובא ה׳ אלהי כל קדושים עמך		
•1	6	—	ואשוב ואשא עיני		
17	28	בראשית	מה נורא המקום הזה		
14	22	—	* ויקרא שם המקום ה׳ יראה		
3	9	מלכים א׳	והיה עיני ולבי שם כל הימים		
12	11	דברים	עיני ה׳ אלהיך בה		
36	68	תלים	* נורא אלהים ממקדשך		
8	75	—	* אלהים שופטזה ישפיל וזה ירום		
19	4	דברים	אשר חלק ה׳ אלהיך אותם לכל העמים	76	—
16	11	יחזקאל	כי הרחקתים בגוים		
44	26	ויקרא	ואף גם זאת בהיותם		
21	10	דניאל	* ואין עמי מתחזק		
1	12	—	ובעת ההיא יעמוד מיכאל . .		
20	10	—	והנה שר יון בא		
9	43	יחזקאל	עתה ירחקו את זנותם		
23	33	שמות	וראית את אחורי ופני לא יראו		
3	6	ישעיה	מלא כל הארץ כבודו		
29	15	שמואל א׳	וגם נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם		
6	3	מלאכי	כי אני ה׳ לא שניתי		
24	44	תלים	* עורה למה תישן ה׳ הקיצה *)		
4	6	דברים	שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד	79	סה
			מאין כמוך ה׳ גדול אתה וגדול		
6	10	ירמיה	שמך בגבורה		
20	37	ישעיה	אתה ה׳ לבדך		
25	40	—	* למי תדמיון אל		
5	46	—	למי תדמיוני ותשוו		
16	45	בראשית	והקול נשמע בית פרעה	80	—

) Gegenstand specieller Verhandlung in diesem Perek sind Jes. 6, 1 — 5*. 6. 10. 11. Ezech. 1, 4. 5. 14. 22. 27. 28. 3, 14. 15. 23. 8, 2 — 4. 10, 1. 4. 17* — 20. 12, 3. 43, 2. 3*. 44, 2.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
29	50	ירמיה	השמיעו אל בבל רבים	80	כה
18	3	שמות	ושמעו לקולך		
9	3	מלכים א׳	ונתת לעבדך לב שומע		
23	23	שמ׳ ב׳	וישימהו דוד על משמעתו		
25	11	דה״א			
5	46	ישעיה	* למי תדמיון אל	[illegible]	עב
26	5	דברים	** ליראה את ה׳	90	עג
12	19	ויקרא	* וחללת את ה׳		
6	10	ירמיה	גדול אתה וגדול שמך מגבורה		
13	3	שמות	ואמרו לי מה שמו מה אומר אלהם		
21	23	—	כי שמי בקרבו		
15	3	—	זה שמי	91	עד
			כי אז אהפך אל עמים שפה		
9	3	צפניה	ברורה לקרא כלם בשם ה׳ . .		
1	17	בראשית	אני אל שדי		
3	6	שמות	וארא אל אברהם..ושמי ה׳ . .	92	—
13	3	—	הנני בא אל בני ישראל		
16	—	—	לך ואספת את זקני ישראל		
14	—	—	אהיה אשר אהיה		
—	—	—	אהיה שלחני אליכם		
15	—	—	ויאמר עוד אלהים אל משה..ה׳ . .		
1	4	—	והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי	93	—
2	—	—	מזה בידך		
4	26	ישעיה	כי ביה ה׳ צור עולמים		
1	25	—	עצות מרחוק אמונה אומן	96	עה
7	94	תלים	ויאמרו לא יראה יה	97	עו
8	—	—	בינו בוערים בעם		
9	—	—	הנוטע אוזן הלא ישמע		
31	1	בראשית	וירא אלהים את כל אשר עשה . .	100	עט
9	145	תלים	טוב ה׳ לכל		
20	5	ישעיה	הוי האומרים לרע טוב	103	פ
5	8	דברים	כי כאשר ייסר איש את בנו. .	107	פא
18	13	שמות	ויסב אלהים את העם		
17	—	—	ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים		
4	22	—	מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם		
2	—	—	אם במחתרת ימצא הגנב והכה . .		

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
5	82	תלים	לא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו	108	פג
18	44	ישעיה	כי טח מראות עיניהם		
			כחשו בה׳ ויאמרו לא הוא		
5	40	תלים	אשרי הגבר אשר שם ה׳ מבטחו . .	—	פד
39	32	דברים	ראו עתה כי אני הוא ואין . . .		
. 7	94	תלים	* לא יראה יה ולא יבין אלהי ישרא׳	110	פה
9	9	יחזקאל	עזב ה׳ את הארץ ואין ה׳ רואה		
11	73	תלים	ואמרו איכה ידע ויש דעה בעליון	111	—
9	94	—	הנוטע אזן הלא ישמע	112	—
17	2	מלאכי	הוגעתם ה׳..כל עשה רע טוב בעיני ה׳	117	פו
19	3	—	כי הנה היום בא בוער כתנור . .		
4	32	דברים	* וכל דרכיו משפט (*		
4	8	קהלת	באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר . .		
13	23	איוב	ונפשו אותה ויעש		
12	1	צפניה	האומרים בלבבם לא ייטיב . .	118	פז
5	20	דברים	** פן ימות במלחמה	119	—
8	22	—	ועשית מעקה לגגך		
15	30	—	ראה נתתי לפניך היום		
13	1	חבקוק	טהור עינים מראות רע		
10	7	דברים	ומשלם לשונאיו		
31	11	משלי	הן צדק בארץ ישלם		
7	5	קהלת	אם עשק רש וגזל משפט . . .	121	—
2	31	ישעיה	וגם הוא חכם ויבא רע		
4	32	דברים	הצור תמים פעלו כי כל דרכיו . .	122	פח
15	30	—	ראה נתתי לפניך את החיים (**	123	—
8	12	משלי	לפי שכלו יהולל איש		
14	1	חבקוק	ותעשה אדם כדגי הים		
12	—	—	ה׳ למשפט שמתו וצור להוכיח יסדתו		
6	20	שמות	ועשה חסד לאלפים		
25'	37	תלים	ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו . .		
25	10	משלי	וצדיק יסוד עולם		
19	21	איוב	יצפן לבניו אונו		
26	1	בראשית	וירדו בדגת הים ובעוף השמים	124	—
9	145	תלים	טוב ה׳ לכל ורחמיו על כל מעשיו	125	—
10	22	דברים	לא תחרש בשור וחמור יחדיו		

*) vergl. S. 122.

**) vergl. S. 119. 131. 196.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
32	22	במדבר	על מה הכית את אתונך	125	פח
4	25	דברים	לא תחסם שור בדישו		
6	22	—	כי יקרא קן צפור		
28	22	ויקרא	אותו ואת בנו		
11	4	יונה	ובהמה רבה		
30	22	שמות	לכלב תשליכון אותו		
5	9	בראשית	* ומיד כל חיה אדרשנו (*		
11	4	שמות	או מי ישום אלם	126	—
5	20	איוב	כי רננת רשע מקרוב		
38(**	37	תלים	אחרית רשעים הראה		
8	92	—	כפרוח רשעים כמו עשב		
18	73	—	אך בחלקות תשית למו		
10	7	דברים	אל פניו ישלם לו		
31	11	משלי	הן צדיק בארץ ישלם		
12	73	תלים	הנה אלה רשעים ושלוי עולם. .	127	—
4	—	—	כי אין חרצבות למותם		
17	—	—	עד אבוא אל מקדשי אל . . .		
1	22	בראשית	והאהלים נסה את אברהם		
3	—	דברים	ויענך וירעיבך ויאכילך את המן		
2	—	—	לנסותך לדעת התשמור מצותיו אם לא		
16	8	—	לנסותך להטיבך באחריתך		
24	6	—	* ויצונו ה' אלהינו לעשות	128	—
58	28	—	והיה אם לא תשמור		
13-19	3	מלאכי	חזקו עלי דבריכם		
11-12	73	תלים	איכה ידע אל ויש דעה בעליון..הנה .	129	פט
27	32	ירמיה	הממני יפלא כל דבר		
7	11	איוב	החקר אלוה תמצא		
3	2	שמואל א'	אל תדברו גבוהה גבוהה . . .		
2	42	איוב	ידעתי כי כל תוכל		
15	145	תלים	עיני כל אליך ישברו		
16	—	—	* פותח את ידיך		
9	147	—	נותן לבהמה לחמה		
7	36	—	צדקתך כהררי אל		
6	138	—	כי רם ה' ושפל יראה		

*) wahrscheinlich verwechselt mit dem daselbst folgenden ומיד.

**) vgl. v. 34.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
15	56	ישעיה	כי כה אמר רם ונשא שוכן עד	129	פט
17	10	דברים	כי ה׳ אלהיכם הוא אלהי . . .		
19	27	—	עשה משפט גר יתום ואלמנה		
5	68	תלים	סלו לרוכב בערבות		
6	—	—	אבי יתומים ודין אלמנות		
*31	1	בראשית	וירא אֱלהים את כל אשר עשה . .	130	—
5	11	איוב	מי יתן אלוה דבר		
6	4	דברים	ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם .		
13	23	איוב	ונפשו אותה ויעש		
4	8	קהלת	* באשר דבר מלך שלטון . . . . (*		
38	3	איכה	מפי עליון לא תצא הרעות והטוב	131	—
15	30	דברים	ראה נתתי לפניך היום החיים . .		
37	3	איכה	מי זה אמר ותהי ה׳ לא צוה		
39	—	—	מה יתאונן אדם חי גבר		
40	—	—	נחפשה דרכינו		
5	20	דברים	פן ימות במלחמה		
8	22	—	ועשית מעקה לגגך		
37	18	מלכים א׳	ואתה הסבות את לבם אחורנית	132	—
10	6	ישעיה	השמן לב העם הזה		
12	9	שמות	** ויחזק ה׳ את לב פרעה		
8	14	יחזקאל	והנביא כי יפותה אני ה׳ נענתי לו . .		
17	63	ישעיה	למה התענו ה׳ מדרכיך		
15	3	מלאכי	גם נבנו עושי רשעה		
14	73	תלים	ואהי נגוע כל היום		
2	—	—	ואני כמעט נטיו רגלי		
15	30	דברים	ראה נתתי לפניך		
11	34	איוב	פֹעל אדם ישלם לו	133	—
21	5	משלי	כי נכח עיני ה׳ דרכי איש . . .		
19	32	ירמיה	לתת לאיש כדרכיו		
19	1	ישעיה	אם תאבו ושמעתם		
12	73	תלים	הנה אלה רשעים ושלוי עולם . .		
1	12	ירמיה	מדוע דרך רשעים צלחה		
8	92	תלים	בפרוח רשעים כמו עשב		
18	73	—	אך בחלקות תשית למו		
6	20	איוב	אם יעלה לשמים שיאו		

*) vgl. S. 117.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
32	1	משלי	* כי משובת רשעים תהרגם	133	פט
15	32	דברים	וישמן ישורון ויבעט		
5	20	איוב	כי רננת רשעים מקרוב	134	—
5	23	משלי	התעיף עינך בו ואיננו		
35	37	תלים	ראית רשע עריץ ומתערה		
36	—	—	ויעבר והנה איננו		
15	7	קהלת	ויש רשע מאריך ברעתו		
7	34	שמות	פוקד עון אבות		
17	73	תלים	עד אבוא אל מקדשי אל . . .		
			אחרית רשעים תראה (s. S. 126.)		
1719	3	מלאכי	והיו לי אמר ה׳		
6	20	שמות	ועשה חסד לאלפים		
17	103	תלים	וחסד ה׳ מעולם ועד עולם . . .		
16	8	דברים	לנסותך להיטיב באחריתך		
6	8	איוב	אם זך וישר אתה כי עתה . .		
7	—	—	והיה ראשיתך מצער		
24	18	יחזקאל	כל צדקותיו אשר עשה לא תזכרנה		
22	—	—	כל פשעיו אשר עשה לא יזכרו לו	135	—
26	22	דברים	ולנערה לא תעשה דבר . . (*		
21	3	קהלת	* ונפש הבהמה הירדת היא . (**	136	—
9	145	תלים	טוב ה׳ לכל		
3	17	ויקרא	איש איש...אשר ישחט שור . .		
			* ומיד כל חיה אדרשנו s. S. 125.		
12	39	ירמיה	קחנו ועיניך שים עליו	—	צ
3	1	איוב	גדול מכל בני קדם	137	—
1	—	—	איש היה בארץ עוץ		
21	4	איכה	שישי ושמחי בת אדום		
16	33	שמות	ונפלינו אני ועמך		
24	9	איוב	ארץ נתנה ביד רשע		
1	1	רות	ויהי בימי שפוט השופטים		
10	2	איוב	בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו		
5	32	—	וירשיעו את איוב		
2. 3.	32	—	* על כן חרה אף אליהוא באיוב וברעיו		
7	42	—	כי לא דברתם אלי נכונה . . .		
8	1	—	איש תם וישר	138	—
22	9	—	אחת היא על כן אמרתי תם ורשע		

*) vgl. S. 204.

**) vgl. S. 196. 198.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
9	7	איוב	כלה ענן וילך	138	צ
12	14	—	ואיש שכב ולא יקום		
21	21	—	כי מה חפצו בביתו אחריו		
5	42	—	לשמע אזן שמעתיך		
6	27	—	בצדקתי החזקתי ולא ארפה		
•25	15	—	ואני ידעתי גאלי חי		
5	22	—	הלא רעתך רבה ואין קץ לעונתיך		
15	—	—	הארח עולם תשמר אשר דרכו . .		
16	—	—	אשר קמטו ולא עת		
9	—	—	אלמנות שלחת ריקם		
6	—	—	כי תחבל אחיך חנם		
5	20	—	כי רננת רשעים מקרוב		
6	—	—	* אם יעלה שמים שיאו . . *)		
7	—	—	כגללו לנצח יאבד		
19	21	—	יצפון לבניו אונו		
30	22	—	אי נקי ונמלט בבור כפיך		
7	4	—	זכור נא מי הוא נקי אבד		
23	22	—	אם...תרחיק עולה מאהליך		
17	11	—	ומצהרים יקום חלד תעופה . .		
9	31	—	אם נפתה לבי אל אשה		
21	—	—	אם הניפותי על יתום ידי		
13	—	—	אם אמאס משפט עבדי		
26	31	—	אם אראה אור כי יהל		
23	9	—	אם שוט ימית פתאום		
10	10	—	הלא כחלב תתיכני		
12	—	—	חיים וחסד עשית עמדי		
17	4	—	האנוש מאלוה יצדק	139	—
15	15	—	הן בקדושיו לא (vgl. Iob. 4. 18. u. S. 151.		
19	4	—	אף שכני בתי חמר		
10 **)	17	ירמיה	חוקר הלבבות לתת לאיש כדרכיו		
11	34	איוב	וכאורח איש ימציאנו		
17	5	—	הנה אשרי אנוש יוכיחנו		
18	—	—	* כי הוא יכאיב ויחבוש		
4	8	—	אם בניך חטאו לו		
6	—	—	אם זך וישר אתה		

*) vgl. S. 133.

**) vgl. 32, 19 u. 1 Chr. 28, 9.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
13	11	איוב	אם אתה הכינות לבך	139	צ
14	—	—	אם און בידך הרחיקהו		
15	—	—	כי אז תשא פניך ממום		
19	—	—	ורבצת ואין מחריד		
15	7	קהלת	* יש רשע מאריך ברעהו (*		
6	21	איוב	ואם זכרתי ונבהלתי		
7	—	—	מדוע רשעים יחיו עתקו גם		
8	—	—	זרעם נכון לפניהם		
9	—	—	בתיהם שלום מפחד		
22	—	—	* והלא ילמד דעת והוא רמים ישפוט		
23	—	—	זה ימות בעצם תמו		
25	—	—	וזה ימות בנפש מרה		
7	12	—	ואולם שאל נא בהמות והורך ועוף . .		
8	—	—	או שיח לארץ ותורך		
2	9	—	אמנם ידעתי כי כן ומה		
3	—	—	אם יחפץ לריב		
4	—	—	חכם לבב ואמיץ כח		
13	12	—(**	עמו חכמה ותבונה		
25	18	בראשית	השופט כל הארץ לא יעשה משפט		
			* וישבתו שלשת רעי איוב s.S.54.71.		
2	32	איוב	על צדקו נפשו מאלהים		
23	33	—	אם יש עליו מלאך מליץ	140	—
29	—	—	הן כל אלה יפעל אל		
2	27	—	חי אל הסיר משפטי		
6	42	—	על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר		
2	38	—	מי זה מחשיך עצה...בלי דעת (***	141	—
7	40	—	אזור נא כגבר חלציך אשאלך . .		
3	38	—	אזור נא כגבר חלציך ואשאלך .	(143)	—
2	42	—	ידעתי כי כל תוכל		
3	—	—	מי זה מעלים עצה בלי דעת לכן . .		
4	—	—	אשאלך והודיעני . . . . . (†		
21	1	—	ה׳ נתן וה׳ לקח		
12	3	משלי	כי את אשר יאהב ה׳ יוכיח	142	—
12	22	בראשית	עתה ידעתי כי ירא אלהים . .		

*) vgl. S. 134.
**) vgl. Spr. 21, 30.
***) vgl. S. 143.
†) nicht zu verwechseln mit Iob. 40, 7. S. 141.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
2	38	איוב	* מי זה מחשיך עצה במלים (*	143	צ
6	2	—	אך את נפשו שמור		
3	13	דברים	כי מנסה ה׳ אלהיכם אתכם		
8	55	ישעיה	כי לא מחשבותי מחשבותיכם . .	144	צא
			(**	145	צב
26	35	בראשית	אלה בני יעקב אשר ילד לו בפדן ארם	146	—
2	19	תלים	השמים מספרים כבוד אל	147	—
28	11	במדבר	משרת משה		
1	1	יהושע			
7	55	ישעיה	וישב אל ה׳ וירחמהו		
32	3	איכה	כי אם הוגה ורחם כרוב חסדיו		
5	33	בראשית	אשר חנן אלהים את עבדך		
32	16	משלי	וטוב ארך אפים מגבור		
16	115	תלים	השמים שמים לה׳ והארץ . . .	150	—
15	15	איוב	הן בקדושיו לא יאמין	151	—
18	4	—	הן בעבדיו לא יאמין		
5	8	תלים	מה אנוש כי תזכרנו		
3	144	—	ה׳ מה אדם ותדעהו		
15	1	בראשית	להאיר על הארץ		
26	—	—	נעשה אדם בצלמנו כדמותנו . .		
18	45	ישעיה	כה אמר ה׳ יוצר הארץ ועושה . .	152	—
6	8	תלים	ותחסרהו מעט מאלהים		
29	1	בראשית	ויאמר אלהים הנה נתתי לכם . .		
17	145	תלים	* צדיק וישר בכל דרכיו		
9	—	—	וטוב ה׳ לכל ורחמיו		
27	3	משלי	* לא ימנע טוב מבעליו		
3	6	ישעיה	* כבוד ה׳ מלא העולם	153	—
29	7	קהלת	אשר יצר את האדם ישר והמה . .		
27	3	משלי	* מונע טוב מבעליו (vgl. S. 152.)		
12	28	בראשית	והנה סלם מצב ארצה וראשו . .		
4	16	משלי	כל פעל ה׳ למענהו		
31	104	תלים	יהי כבוד ה׳ לעולם ישמח . . .		
24	15	משלי	ארח חיים למעלה	154	צה
35	8	—	כי מצאי מצא חיים ויפק . . .		
36	—	—	כל משנאי אהבו מות		

*) vgl. S. 141 u. Job. 42, 3.

**) Speziell verhandelt Exod. 33 u. 34.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
1	6	בראשית	והשחת הארץ לפני האלהים	154	צה
9	26	שמוא׳ א׳	אל תשחיתהו כי מי שלח ידו . .		
23	4	בראשית	כי איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי		
—	—	—	שופך דם האדם באדם דמו ישפך		
*6 (	9	—	* כי בצלם אלהים ברא את האדם	157	—
3	—	—	כל רמש אשר הוא חי לכם . .		
4	—	—	אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו		
25	10	משלי	* צדיק יסוד עולם (*		
4	11	בראשית	הבה נבנה לנו עיר ומגדל . . .		
7	15	—	אני ה׳ אשר הוצאתיך מאור כשדים		
22	9	—	וירא חם אבי כנען		
17	20	ויקרא	וראה את ערותה		
3	18	—	כמעשה ארץ מצרים...וכמעשה . .	158	—
5	19	בראשית	איה האנשים אשר באו אליך . .		
20	18	—	זעקת סדום ועמרה כי רבה . .		
49	16	יחזקאל	הנה זה היה עון סדום אחותך . .		
50	—		ותגבהנה ותעשנה תועבה לפני . .		
22	18	ויקרא	* ואת זכר לא תשכב משכבי אשה . .		
7	7	הושע	כלם יחמו כתנור		
4	—	—	כמו תנור בוערה מאופה		
**24 (	18	ויקרא	אל תטמאו בכל אלה כי . . .		
28	—	—	ולא תקיא הארץ אתכם		
25	—	—	ותקיא הארץ את יושביה		
16	20	דברים	לא תחיה כל נשמה		
24	5	בראשית	ויתהלך חנוך את אלהים ואיננו . .		
22	4	שמות	* בנו בכורו . .		
5	12	בראשית	ואת הנפש אשר עשו בחרן	159	*—
19	18	—	כי ידעתיו למען אשר		
			לזרע אברהם אוהבו (s. S. 162.) ****)		
24	5	דברים	כי לא ידבר אלהים את האדם וחי (†	160	צו
7	20	יחזקאל	* כאשר אמר אלהם איש שקוצי . .		

*) vgl. 1, 27.
**) s. S. 123.
***) vgl. 20, 23.
****) Speciell verhandelt Genes. 2, 16*. 17. — Cap. 3.
†) vgl. Exod. 33, 20.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
21	5	דברים	היום הזה ראינו כי ידבר אלהים . .	160	צו
23	—	—	כי מי כל בשר אשר שמע קול ﭏהים . .		
9	19	שמות	הנה אנכי בא אליך בעב הענן . .		
31	4	—	ויאמן העם וישמעו כי פקד ה'		
31	14	—	ויאמינו בה' ובמשה עבדו		
16	20	—	דבר אתה עמנו ונשמעה ואל . .		
22	5	דברים	ועתה למה נמות כי תאכלנו . .		
33	4*)	—	* השמע עם קול ﭏהים חיים . .	161	—
36	—	—	ודבריו שמעת מתוך האש		
25	18	בראשית	השפט כל הארץ לא יעשה משפט		
8	41	ישעיה	לזרע אברהם אהבי	162	—
7	15	בראשית	אשר הוצאתיך מאור כשדים		
20	7	מיכה	תתן אמת ליעקב חסד לאברהם		
14	17	בראשית	** ונכרתה הנפש ההיא **)	163	—
24	6	דברים	לחיותנו כיום הזה		
8	19	תלים	תורת ה' תמימה משיבת נפש	164	צו
***)16	8	דניאל	אשמע קול אדם בין אובל אולי	165	צח
2	2	יחזקאל	*ואשמע את מדבר אלי		
	?		והנה איש מראהו		
5	6†)	זכריה	ויען המלאך הדובר בי		
		(s. S. 57)	* וארא את ה' יושב על כסא . .		
25	32	בראשית	ויאבק איש עמו		
30	—	—	כי ראיתי אלהים פנים אל פנים		
17	24	שמות	ומראה כבוד ה' כאש אוכלת . .		
23	9	ויקרא	וירא כבוד ה' אל כל העם		
21	5	דברים	היום הזה ראינו כי ידבר ﭏהים . .	167	—
16	20	שמות	דבר אתה עמנו ונשמעה		
9	19	—	בעבור ישמע העם בדברי עמך		
4	5	דברים	פנים בפנים דבר ה' עמכם		
11	19	מלכים א	לא ברוח ה'		
12	—	—	לא באש ה'		
8	12	במדבר	ותמונת ה' יביט	168	—
10	3	שמוﭏ א'	ויבוא ה' ויתיצב ויקרא...שמוﭏ . .		
19	22	מלכים א'	** ראיתי את ה'		

*) vgl. 5, 23. S. 160.
**) vgl. S. 201.
***) vgl. v. 2.
†) vgl. 1, 9. 4, 1. 4. 5, 5. 10. 6, 4.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
11	22	בראשית	ויקרא אליו מלאך ה׳ מן השמים	168	צח
12	28	—	ויחלם והנה סלם מצב		
7	12	דניאל	ואשמע את האיש		
			* ויאמר אלי מלאך האלהים		
11	31	בראשית	בחלום הלילה (*		
8	12	במדבר	ומראה ולא בחידות		
17	10	דניאל	לא יעמד בי כח		
8	32	ירמיה	* ואדע כי ה׳ דבר		
7	3	שמואל א׳	ושמואל טרם ידע את ה׳ וטרם . .		
14	7	איוב	ותחתני בחלומות ומחזיונות תבעתני	169	—
30	29	ד״ה ב׳	* ביד אסף הנביא על ידי דוד		
6	12	דברים	אם יהיה נביאכם ה׳ במראה . .		
8	38	שמות	* מראות הצובאות		
10	34	דברים	ידעו ה׳ פנים אל פנים	170	—
1	15	בראשית	היה דבר ה׳ אל אברם במחזה . .		
12	—	—	ותרדמה נפלה על אברם		
2	13	דברים	כי יקום בקרבך נביא		
13	4	איוב	בשעיפים מחזיונות לילה בנפול . .	171	—
14	—	—	יעמד ולא אכיר מראהו תמונה . .		
16	33	—	אז יגלה אזן אנשים		
			* ויאמר מלאך אלהים אל יעקב		
11	31	בראשית	בחלום הלילה (**		
—	—	—	* וירא מלאך אלהים אל יעקב . .	(172)	—
13	15	—	* ויאמר ה׳ אל אברם		
2	46	—	במראות הלילה	172	—
1	18	—	וירא אליו ה׳ באלוני ממרא . .		
89	7	במדבר	ובבא משה אל אהל מועד . .	173	צט
8	12	במדבר	פה אל פה אדבר בו ומראה . .		
9	19	שמות	הנה אנכי בא אליך בעב הענן . .		
17	10	דניאל	לא יעמד בי כח ונשמה לא נשארה בי		
11	33	שמות	ודבר ה׳ אל משה פנים אל פנים . .		
8	9	במדבר	עמדו ואשמעה מה יצוה ה׳ לכם		
20	3	שמואל א׳	וידע כל ישראל מדן ועד באר . .		
19	—	—	כי לא הפיל מכל דבריו ארצה		
8	28	ירמיה	* אשר היו לפניך מן העולם וינבאו . .		

*) vgl. S. 171 u. 172.

**) vgl. v. 24 u. S. 168.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
9	28	ירמיה	* בבוא דבר הנביא יודע הנביא . .	173	צט
16	—	—	השנה אתה מת		
13	3	שמות	ואמרו לי מה שמו מה		
19	18	דברים	אנכי אדרוש מעמו		
31	14	שמות	וירא ישרא׳ את היד...ויאמינו בה׳ . .	174	—
18	20	—	וכל העם רואים את הקולות		
2	44	תלים	* ואזנינו שמעו		
7	5	ויקרא	** שני תורים או שני בני יונה	175	—
12	30	דברים	לא בשמים היא		
1	13	—	את כל הדבר אשר אנכי מצוה . .		
21	34	(*דה״ ב׳	* הכתוב בספר התורה הזה		
22	3	מלאכי	זכרו תורת משה עבדי אשר . .		
8	19	תלים	תורת ה׳ תמימה		
29	1	בראשית	הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע	176	ק
29	7	קהלת	אשר יצר את האדם ישר והם . .		
16	2	בראשית	* ויצו ה׳ אלהים את האדם		
31	22	שמוא׳ב׳	אמרת ה׳ צרופה	177	קא
31	18	תלים			
6	4	דברים	רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה		
11	12	קהלת	נתנו מרועה אחד	178	קב
2	26	דברים	ולקחת...כל פרי האדמה	179	—
2	6	—	למען תירא את ה׳ אלהיך		
17	20	—	כי החרם תחרימם		
18	—	—	* למען אשר לא ילמדו אתכם . .		
—	—	—	וחטאתם לה׳ אלהיכם		
3	7	—	* לא תתחתן בם		
4	—	—	* ולא יסיר את בנך		
24	6	—	* ויצונו ה׳ אלהינו לעשות את כל . .		
24-25	—	—	ויצונו ה׳ לעשות . . . (vgl. S. 197)	(181)	
3	16	—	* למען תזכור את יום צאתך . .		
14	29	ישעיה	ואבדה חכמת חכמיו ובינת . . .	180	—
6	4	דברים	אשר ישמעו את כל החקים . . (**		
8	19	תלים	תורת ה׳ תמימה משיבת נפש		
41	4	דברים	אז יבדיל משה שלש ערים		
4	11	מלכים א׳	נשיו הטו את לבבו	181	—

*) vgl. Jos. 8, 34. (1, 8. 23, 6.)
**) vgl. S. 187.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
21	8	בראשית	כי יצר לב האדם רע	184	קג
15	2	קהלת	אמרתי אני בלבי כמקרה הכסיל גם..	186	קד
16	—	—	כי אין זכרון לחכם עם הכסיל..ואיך..		
14			* מקרה אחד יקרה את כלם		
13	—	—	* יש יתרון לחכמה מן הסכלות (*		
15	7	—	יש צדיק אובד בצדקו		
6	4	דברים	ושמרתם ועשיתם כי היא..אשר . .	187	קה
3	26	ויקרא	אם בחקותי		
18	3	משלי	עץ חיים היא למחזיקים בה		
13	12	קהלת	סוף דבר הכל נשמע		
11	7	יחזקאל	* קם החמס למטה רשע	188	קו
7	12	קהלת	והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה	192	קז
26	1	בראשית	נעשה אדם בצלמנו		
7	2	—	ויפח באפיו נשמת חיים		
15	2	קהלת	ולמה חכמתי אני אז יותר	193	קח
14	—	—	החכם עיניו בראשו והכסיל . . .		
13	—	—	* ואמרתי שיש יתרון לחכמה מן..(*		
7	12	—	והרוח תשוב אל אלהים אשר נתנה	195	קט
21	3	קהלת	* ורוח האדם העולה היא למעלה (**	196	—
29	25	שמואל א'	והיתה נפש אדוני צרורה . . .		
2 6.30.	2 4	מלכים ב'	** חי ה' וחי נפשך		
7	22	דברים	למען תחיה והארכת ימים		
13	28	בראשית	** ה' אלהי אברהם (***		
			** ונכרתה הנפש ההיא (s.S.163)		
30	23	ויקרא	והאבדתי את הנפש ההיא		
3	22	דברים	כן תעשה לכל אבדת אחיך		
16	49	תלים	אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול		
			אחרית רשעים תראה (s.S.126)		
17	73	תלים	עד אבוא אל מקדשי אל . . .		
10	23	ויקרא	תמת נפשי מות ישרים		
6	33	דברים	יחי ראובן ואל ימות		
24	5	בראשית	ואיננו כי לקח אתו אלהים		
7	2	—	ויהי האדם לנפש חיה.		

*) *) vgl. diese Beiden.
**) vgl. S. 198.
***) vgl. Ruth 2, 20.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
3	1	בראשית	יהי אור	196	קט
14	—	—	יהי מאורות		
6	—	—	יהי רקיע		
7	—	—	** ויהי כן		
15	30	דברים	ראה נתתי לפניך היום		
24	7	—	ויצונו ה׳ לעשות את כל החקים . .	197	—
19	23	ויקרא	כי לא איש אל ויכזב	—	ק׳
5	12	קהלת	כי הולך האדם אל בית עולמו	198	קיא
8	58	ישעיה	כבוד ה׳ יאספך		
16	49	תלים	כי יקחני סלה		
21	3	קהלת	* רוח האדם היא העולה למעלה (*		
7	12	—	והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה		
24	7	דברים	להיותנו כיום הזה		
1 1	37 46	יחזקאל	** היתה עלי יד ה׳		
19	26	ישעיה	יחיו מתיך נבלתי יקומון		
13	12	דניאל	ואתה לך לקץ ותנוח		
6	88	תלים	אשר לא זכרתם עוד		
8	1	דברים	לתת להם ולזרעם אחריהם		
6	2	שמואל א׳	ה׳ ממית ומחיה מוריד שאול ויעל		
34	78	תלים	אם הרגם ודרשוהו		
39	32	דברים	אני אמית ואחיה		
6	51	ישעיה	הנה שמים כעשן נמלחו	199	—
9	11	קהלת	ודע כי על כל אלה יביאך . .		
14	12	—	כי את כל מעשה האלהים יביא . .		
2	12	דניאל	ורבים מישני אדמת עפר יקיצו . .		
42	20 **)	יחזקאל	* והבאתי אתכם אל אדמת ישראל	200	—
13	12	דניאל	ותעמד לגורלך לקץ הימין		
20	31	תלים	מה רב טובך אשר צפנת		
22	3	בראשית	ואכל וחי לעולם		
21	3	מלאכי	ועסותם רשעים כי יהיו אפר		
18	—	—	ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע . .		
29	25	שמואל א׳	והיתה נפש אדוני צרורה . . .		
16	49	תלים	אך אלהים יפדה נפשי		
5	149	תלים	ועלזו חסידים בכבוד	201	—

*) vgl. S. 196.

**) vgl. 36, 24.

Vers	Cap.	Buch		Seite	פרק
21	57	ישעיה	אין שלום אמר אלהי לרשעים	201	קיא
29	25	שמואל א	ואת נפש איביך יקלענה		
6	10	קהלת	* נתן השכל במרומים		
14	31	שמות	** ונכרתה...מקרב עמה Vgl. S. 163.		
10	8	קהלת	ובכן ראיתי רשעים קבורים . . .	202	—
24	66	ישעיה	ויצאו וראו בפגרי האנשים . . .		
13	37	יחזקאל	וידעתם כי אני ה׳ בפתחי את קברותיכם	203	—
34	31	ירמיה	ולא ילמדו עוד איש את רעהו . .		
6	34	דברים	* ולא ידע איש את קבורת. .		
7	43	ישעיה	כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו		
10	28	דברים	וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא. .		
2	12	דניאל	אלה לחיי עולם ואלה	204	קיב
13	33	יחזקאל	* כל צדקותיו אשר עשה לא תזכרנה		
27	22	דברים	* כי בשדה מצאה צעקה הנערה . .		
6	19	ויקרא	זבח שלמים ביום זבחכם יאכל . .		
6	31	איוב	* ישקלני במאזני שקל וידע אלוה	205	—
25	18	בראשית	השופט כל הארץ לא יעשה משפט		
23	18	יחזקאל	חי אני נאם ה׳ אם אחפץ . .	—	קיג
			יש רשע מאריך ברעתו (s. S. 139.)		
30	4	דברים	ושבת עד ה׳ אלהיך		
2	30	—	ושבת עד ה׳ אלהיך ושמעת...ושב. .	(206)	
2	14	הושע	שובה ישראל עד ה׳ אלהיך כי . .		
14	33	איוב	כי באחת ידבר אל	206	—
7	55	ישעיה	וישב אל ה׳ וירחמהו		
15	57	—	כי כה אמר רם ונשא		
14-16	57	—	סלו סלו פנו דרך	207	קיד
13	57	—	והחוסה בי ינחל ארץ ויירש הר קדשי		
17-19	3	יחזקאל	ודמו מידך אבקש		
31	24	בראשית	ואנכי פניתי הבית		
13	7	שמות	ואמרו לי מה שמו	208	—
1	148	תלים	הללוהו במרומים		
13	8	דניאל	ואשמעה אחד קדוש		
26	36	יחזקאל	והסירותי את לב האבן	209	—
34	31	ירמיה	ולא ילמדו עוד		

Sammlung
kritischer und diortholischer Bemerkungen
zum
Ez Chajim.

[*Lips.* bezeichnet die Leipziger, *Mon.* die Münchner Handschrift.]

S. 1. Die Distichen des metrischen Prologs finden sich im *Cod. Mon.*, wegen verkehrter Lesung der unterliegenden Originalhandschrift, unverständig durcheinandergewürfelt, doch findet sich die richtigere Lesart במוּבין (nach Ps. 31, 20) statt בבינין Z. 6, welche durch Parallelstellen (S. 2. Z. 2. v. u.; 40. Z. 6. v. u. 152. Z. ult.; 194. Z. 1. 200. Z. 8. vgl. 3.) bestätigt wird. Z. 12. liest *Mon.* fälschlich בנועם, nach Ps. 27, 4. (vgl. S. 2. Z. 11.), aber wider das Metrum, welches, von der Linken zur Rechten, folgendes ist:

— — ⏑ — — — ⏑ — — — ⏑   — — ⏑ — — — ⏑ — — — ⏑

Z. 18. והרשים. Nach diesem Wort hat *Mon.* die mitten im Texte stehende Parenthese, offenbar eine Glosse:

בפרק ארבע יבאר ההבדל שיבדל השכל מן הרגש ואמנם מה שאנו
מרגישים ממציאות העולם הם הגשמים ומקרים הונים עליהם

Z. 21. לדעת אותו. Im *Mon.* verliert sich der Textzusammenhang in folgendes glossirende Einschiebsel:

עצם הדבר הוא צורתו כאשר יבאר בפרק ד׳ והצורה השים כל הדברים
באופן שיהיו אחד והשם יתברך ויתעלה מאחד הנמצאים מצד החק׳
צורה להם כי הוא יתעלה שם השכלים הנבדלים מניעים הגלגל והגלגלים
מניעים היסודות וזה מצד ההתאחדות אשר ביניהם

S. 2. Z. 3. lies: הַשָּׁם.

Z. 7. 8. Ebenso, nur *plene*, im *Mon.*: גומר החמר, d. i. גֹּמֶר הַחֹמֶר, die Vollendung der Materie, der edelste Körperstoff, vgl. S. 153. Z. 1.

Z. 10. לקרבה. *Mon.* falsch: לקרבם. Das V. קרב spielt hier in die mystische Bedeutung des entsprechenden arabischen hinüber; قُربة (syn. وُصول) ist der Zutritt zu Gott, die *unio mystica*.

Z. 13. האדם המעלה. nach 1 Chr. 17, 17. *Mon.* fälschlich: המעלה, obgleich *Cod. Lips.* an defect. Schreibungen (z. B. 57. 65, 3.), zuweilen nicht ohne Beeinträchtigung des Verständnisses, reich ist.

Z. 20. *Mon* ויקבלם באמונה ואת מקבליה. Das Suff. (statt des näheren ויקבלה) geht auf die Abrahamiden.

Z. 27. כגיים. So *Lips. Mon.* für כגוים Ez. 20, 32.

Z. 28. 162, 9. *M.* מבני אברהם, wogegen vgl. 203, 4. v. u. Dieser Gebrauch der Präp. מן (von wegen oder von Seiten, arab. من جهة) ist dem Verf. eigenthümlich, z. B. S. 13, 21. (שמן־החבור).

Z. 30. 31. Die Citationsformel und die allerdings verdächtige Wiederholung findet sich im *Mon.* nicht.

Z. 34. *M.* שהיא נמצא בלי ראשית ותכלית und שהיא. Vgl. 6, 12. 11. v. u.

S. 3. Z. 1. אמתתנו. So, nicht אמונתנו, *Lips.*, was durch *Mon.* bestätigt wird; אֲמִתָה ist s. v. a. אמונה אמתית S. 4. und unterscheidet sich sonst von אמת, wie حَقِيقَة von حَقّ. Steinschneider conjicirt אמונתנו nach 177, 6. 180, 19. vgl. Anm. 73, 5.

Z. 4. שהיא העלת. Diese verdächtige Parenthese fehlt im *Mon.* und ist jedenfalls auszumerzen (vgl. Z. 2.).

Z. 7. אמנם היתה. *Mon.* offenbar richtig: אמנם לא היתה, S. 34. Z. 9.

Z. 12. בין האמית. *Lips. Mon.*: בין הגלית für בגלות Z. 11.

Z. 17. בידיעתו לשם יתע׳, eine ächt arabische Construction, vgl. *Kusri* II, 2. (S. 47. b.). Dafür *Mon.* בידיעתו יתעלה, dass.

Z. 19. והאירו. *Mon.* והאיר.

Z. 7. v. u. שלשם (Gottes). Ebenso in Einem Worte *Mon.*

Z. 6. v. u. זך החמר, opp. עב הטבע *Kusri* II, 60. vgl. V, 14. *Saadia* אמונות ודעות 45, c. Z. 8. v. u. vgl. 45, d. Z. 15. ed. Amst.

Z. 5. v. u. והם השרידים, vgl. S. 162. Z. 13. S. 187. Z. 14. v. u. 197. Z. 1. und viele Parallelen im *Kusri.*

Z. 4. v. u. *Mon.* היו עיני השכל מגששות למצוא. Das fehlende Wort ist richtig ergänzt. Dieselbe Phrase: S. 4, Z. 14. v. u. und im zweiten Theil der Vorr. zu *Keter Tora:* והיו עיני השכל מגששים למצוא דברי תורה מפירשים (*Kosegarten* p. 38).

S. 4. Z. 4. יתרון המעלה. *Mon.* היתרון המֵעֲלָה.

Z. 5. התר שכלם (grübelte, oder: steuerte ihr Verstand darauf los), ein seltsamer Ausdruck. *Mon.* התר להם שכלם.

Z. 14. *Mon.* למדו מהם.

Z. 18. ובטלו. *Mon.* deutlicher: ובטלום.

Z. 19. *Mon.* vollständiger: שגם האמינו בתורה שקרית שבפר להם חמ״ט הפסול י״ש. Der Name Muhammeds ist seltsam verstümmelt und mit dem abbreviirten Anathem ימח שמו (sein Name werde getilgt!) versehen. Vgl. Anm. 163, 2. v. u.

Z. 20. *Mon.* besser: והחכמים באמונת, vgl. Anm. Z. 22.

Z. 21. *Mon.* lässt ודת weg. s. 32, 17. 16. v. u. 115, 15.

Z. 22. באמונת בתורות. Das Letztere fehlt im *Mon.*, ist aber keineswegs überflüssig oder in התורות zu verwandeln.

S. 5. Z. 5. Vermischung von Misle 5. 3. und 7, 21.

Z. 13. *Mon.* fügt zur Charakteristik der philosophirenden häretischen Partei hinzu: המתפתים בדיעת זרות ושולחים לשונם על כלל חכמינו, vgl. Z. 7. 8.

Z. 27. השנים החלקים (s. Anm. S. 155. Z. 5. v. u.). *Mon.* השני הלקים, wie השתי מדות S. 108. 145.

Z. antep. *Mon.* ויש משכל שני ויש משכל שלישי, wozu passend der Pl. באורם (s. 104, 20. 21.).

S. 6. Z. 20. Hierzu im *Mon.* folgende Realbemerkung:

הגהה

אמר ישראל נראה לי שזה כונת רבותינו זכרונם לברכה באמרם
אנכי ולא יהיה לך מפי גבורה שמענום כי כונתם ששני אלו השרשים
שהם מציאות האל ואחדותו ישגו בעיון האנושי ואינם דברים שידעו
מצד המופת שיצטרך הנביא להודיע במופת כי הם מצד המושכלות
ולזה אין יתרון לנביא על הזולת כי ידיעת המושכלות בעיון האנושי
שוה לכל ואין יתרון לנביא על הידיעה ההיא ולכן אמרו חכמינו זכרונם
לברכה ששמעום כלומר שהגיע אליהם מציאות האל ואחדותו שהם
נרמזים במלת אנכי ולא יהיה לך כמו שהגיע זה למשה אמנם במופתים
על ידיעתו יתעלה ע״כ

Z. 23. Auch hierzu im *Mon.* eine Note:

הגהה

שאר הדברים הם מכת המפורסמות והמקובלות לא מצד המושכלות
ולכן אמר זה האיש שמציאות ה׳ לא תודע מפני מאמר נביא
ודי בזה ע״כ

Z. 5. v. u. *Mon.* מקיימים ומציירים.

Z. 3. v. u. היקרי הדברים (vgl. S. 172. 199.). *Mon.* היקרים הדבר.

S. 7. Z. 5. הורית. *Mon.* הורתה. S. Anm. zu S. 125. Z. 7.

Z. 12. אומרים הפילוסופים. *Mon.* אי המופת, ohne Sinn,

wahrscheinlich herausgeklaubt aus א״ה, einer missverstandenen Abbreviatur der Originalhandschrift, vgl. Anm. 9, 23. 17, 9. v. u.

Z. 25. *Mon.* כנון המים.

S. 8. Z. 18. אלי מפני ידיעה. So *Lips.* für אלא.

Z. 27. *Mon.* wiederum glossirend:
והבמי ההגיון הבדילו הבדל העצם והמקרה בלומר בין העצם היא הדבר העצמיי ובין מקריו בשלש דרכים

Z. 28. הנישא הדבר. Supplire: הבנת aus dem Folgenden. Ueber solche proleptische Ellipsen s. Anm. 166, 16.

Z. 29. הבנת. *Mon.* הבנות, soll heissen הבנת, aber auch dieses falsch.

S. 9. Z. 3. ובין מהיה. *Mon.* richtig: ובין ההיה.

Z. 6. אלי הימדים bezieht sich auf אמצעיים פשוטים zurück.

Z. 9. אלא צורתם נפרדת. *Mon.* fügt hinzu: ולובשים צורה אחרת.

Z. 19. על דרך ההיה. Dieser Zusatz ist mir verdächtig.

Z. 23. ואמר הפילוסוף. *Mon.* seltsam und sinnlos: ואמנם הפעל, wahrscheinlich aus der Abkürzung א״ה der Originalhandschrift. Vgl. S. 189, Z. 11 und Anm. 7, 12.

Z. 24. ארסטו. *Mon.* ארסטוטלים, vgl. S. 189, Z. 12.

Z. 27. *Mon.* השכיל, vgl. S. 11. unt. Zu יאותו (אָתָא = אָת) mit folgendem מן (herkommen, ausgehen, sich ergeben) vgl. S. 90. Z. 10. v. u.; 181. Z. 13. v. u.; 194. Z. 12. Mit folgendem Dativ (ל, אל, על, ש u. auch absolut) hat dieses V. die Bedeutung: zukommen, ziemen, passen (S. 97, Z. 16. 151, Z. 8. v. u. und an vielen andern Orten).

S. 10. Z. 2. *Mon.* שנהערבו בו.

Z. 8. הבנת המינים, Fehler des *Lips.* *Mon.* richtig: הכנת, vgl. S. 11, 13. 15, 5. v. u.

Z. 26. *Mon.* besser: במקום אחר.

S. 11. Z. 13. *L. M.* שבשיהיה = כשיהיה (s. Anm. 199, 11.).

Z. 20. 21. *Mon.* ebenso: ואין לשם מים. Die zusammengesetzte Präp. לשם (für שם), die sich auch bei Ibn-Tibbon (z. B. More I. 66 Anf.) findet, gebr[illegible] [illegible]hron sehr gern. Auch S. 177. Z. 16. v. u. ist für כי א[illegible] עלה nach *Lips.* כי אין לשם עלה zu lesen. In *Dine Sch[illegible]* (f. 118, a. Lips.) findet sich bei Bibelcitaten [illegible] אימר (dort heisst es), שלשם

אימר (denn dort heisst es), welches שלים nicht mit einem andern, dem Genitiv des Gottesnamens, zu verwechseln ist. Vgl. Anm. 51, 20. 67, 10.

Z. 7. v. u. *Mon.* ולא נדע מחכמי הפילוס'. vgl. 18, 23.

Z. 4. v. u. *Mon.* בנפש ההונית ההיונית והצומחת.

Z. 2. v. u. ונודע לי. *Mon.* falsch: ונודע לו.

• S. 12. Z. 6. *Mon.* richtig: אל מה שהוא בפועל בבית ההיא.

Z. 7. התנועעות. *Mon.* richtig: מהתנועעות.

Z. 10. *Mon.* sinnwidrig: שחמר השכל.

Z. 8. v. u. השיגים. *Mon.* nicht sinnlos: השיאים (44, 16. v. u.).

S. 13. Z. 7. מהיותו. *Mon.* richtig: להיותו.

Z. 18. *Mon.* falsch: וכן על כל פנים כיוצא בו.

Z. 24. רק. *Mon.* זך.

Z. ult. אחד מהם. *Mon.*: גולם מהם *(individuum)*.

S. 14. Z. 18. על פי בית מכוון ומיוחד (so ist zu lesen). *Mon.* sinnlos: בינת לבין ומיוחד, vgl. S. 17, 13. 31, 11. 26.

Z. 3. v. u. *Mon.* grammatisch richtig: הלוית.

S. 15. Z. 13. שאינו ניצל מי מקרה המצב, d. i., dem auf keine Weise das Accidens der Lage (الوضع, *τὸ κεῖσθαι*, die 7. der 10 Kategorien) abgesprochen werden kann.

Z. 28. *Mon.* ובנו הלוי. S. Onomastikon.

Z. 29. בספורו. *Mon.* בספורה.

Z. 8. 6. v. u. *Mon.* הפילוסוף im Sing., s. Anm. 22, 9. v. u.

Z. 3. v. u. יהיו. *M.* יהוו, nach einer in den Codd. sehr häufigen Verwechselung der zwar synon., aber keineswegs sinngleichen Vv. היה und הוה, s. 14, 11. v. u. 17, 5. v. u. Anm. 49, 9. 151, 16.

S. 16. Z. 2. מבת הנמנע = משער הנמנע, arab. من باب الممتنع. Vgl. Anm. 79, 13. 156, 9.

Z. 4. *Mon.* mit dem Artikel: בה אל אשעריה. Die Namen der andern Secten sind bis zur Unkenntlichkeit corrumpirt.

Z. 5. *Mon.* ebenso: המקרי = המקריי, beides Nisba-Form.

Z. 9. *Mon.* הכמינו, ohne ז"ל, wie auch a. a. O. ohne נ"ע.

Z. 14. להפסיד. *Mon.* falsch: להפסיק.

Z. 21. *Mon.*: שאין השכלות כחוש הידיעה, dies (jedoch הסכלות S. 85. 86. 103.) die richtige Lesart, vgl. Anmm. 25, 18. 33, 28. 73, 2.

S. 17. Z. 5. *Mon.* gleichfalls: ביכידם, s. 20, 4. v. u. 109, 12. v. u. etc. und die wichtige Parallele 115, 16 ff.

Z. 6. *Mon.* כה ביכולת, vgl. Anm. 16, 24.

Z. 7. 8. *Mon.* ebenso: עלה הוא הנקרא רווח.

Z. 13. *Mon.* ebenso: על פי מבין בין ויהד, so dass כיין ויהד die صفة, der Qualitativsatz des indeterminirten מבין (*intendens*), ist; vgl. S. 31, 11. 26.

Z. 22. *Mon.* falsch: אלא מפני שאפשר.

Z. 9. v. u. *M.* im Sing.: והפילוסוף אומר, vgl. 9, 23, 7, 12. Anm.

Z. 6. v. u. *Mon.* בחלוק הדק והנפשות.

Z. 1. v. u. בבית, ohne Sinn. *M.* richtig: בבית, s. 11, 11. v. u. 15, 3. v. u.

Z. 2. v. u. *Mon.* ר' יהודא האבל נ״ע, statt נ״ג, wie auch sonst.

S. 18. *Z.* 15. *Mon.* ebenso: כל דבר אשר לא יתערה

Z. 7. v. u. תכלה. *Mon.* הכלית, vgl. *Z.* 6. v. u.

Z. 5. 4. v. u. אבן אל האנדי. *Mon.* ודבר זה נמצא · אבן אל האנדי בישלימו, offenbar corrupt. Der Name erinnert zunächst an בניבי האנדי, dessen Ansicht über die מליקה angeführt wird *Dine Schechithot* f. 130, a. S. Onomastikon.

Z. ult. *Mon.* auch hier: כל דבר אשר לא יתערה, richtig.

S. 19. *Z.* 6. *Mon.* richtig: החבור וההפרד statt der Tautologie des *Lips.*

Z. 9. והשני. *Mon.* richtig: והשנוי.

Z. 11. הפילוסופיאה. *M.* anscheinend sprachrichtiger: הפילוסוף. Das איני הדבר ist der absolut vorausgestellte Nominativ, nach dem Schema des اشتغال, *De Sacy*, Gr. Arab. II, 202. 203.

Z. 12. *Mon.* verständlicher: חלוקה בבחינת הצורה מידיעת מן דעות, l. הפילוסוף.

Z. 13. החלק אשר בנה, d. i., die Partei der Philosophen, welche construiren etc.

Z. 15. 16. vgl. 162, 22. *Mon.* וזהו שהקדמה.

Z. 21. *Mon.* sprachrichtiger: אחרי זה הפרק (s. 84, 6.). Die folgenden Worte sind zu übersetzen: Dieses *movens* wird eingetheilt etc. Ueber die Construction s. *De Sacy* II, 113.

Z. 7. v. u. *Mon.* ebenso: גוף בעל דבר. Als Beispiel wird der Magnet angeführt.

Z. 6. v. u. *Mon.* richtig ergänzend: גוף בעל דבר יניע ולא יתנועע.

Z. ult. יספיק. *Mon.* falsch: יפסיק.

S. 20. *Z.* 7. נמצא. *Mon.* נמצאת, und auch: בנפש האדם, doch undeutlich. Man erwartet כנפש.

Z. 10. *Mon.* richtig supplirend: לא יעמוד עמידה נצחית.

Z. 11. *Mon.* supplirend, aber tautologisch: אם כן מכלל.

Z. 12. יפסיק. *Mon.* יכפיק. Das höchst schwierige V. הספיק hat auch den Schreiber dieser Handschrift sehr vexirt.

Z. 19. והפלא. *Mon.* והעלה (الحاصل), vgl. jedoch Z. 26. S. 155, 6. etc.

*Z. 26. יהיה וכל זה. *Mon.* יהיה כל זה.

Z. 4. v. u. להיות קדמית. *Mon.*, dem Parallelismus angemessener: להיות קדמון = להיותו. vgl. 21, 18. בהיות = בהיותו.

S. 21. Z. 5. *M.* zweimal: שהעולם קדמון, dem Sinne nach dass. In der vorhergehenden Zeile ist בבטול richtig בבטול ausgeschrieben; übrigens hat der Abschreiber, wie an vielen Stellen, wo die Satzglieder gleiche oder ähnliche Ausgänge haben, Alles ineinandergewirrt — ein häuf. Gebrechen nach arab. Codd.

Z. 6. מטבע המציאות הנה המיושב (aus der Natur der existirenden Dinge, so wie sie eben sich vorfindet), lies הנה. Denselben Fehler hat *Lips.* S. 22. Z. 4. 25, Z. 17. vgl. Cap. VIII. Anf. Die Constanz in diesem Fehler, die bei der augenscheinlichen gelehrten Bildung des Abschreibers sicherlich ihren Grund hat, bestimmte uns, nichts zu ändern.

Z. 8. דריכה להנועה אחרת. *Mon.* צריכה, die genuine Lesart.

Z. 9. אבל היב. *Mon.* ובהכרח צריך, dass. nur mit andern glossirenden Worten.

Z. 15. המניע הראשון. *Mon.* הטבע, ein Lesefehler des unwissenden Abschreibers.

Z. 18. *Mon.* בהיות הדבר ההוה. Ebend. ההיא, l. ההוה.

Z. 19. הצריך, construirt wie محتاج الى. *Mon.* צריך, ohne Artikel.

Z. 23. יחכוה. *M.* יחכה. Das Suff. geht auf התנועה, vgl. Z. 24.

Z. 25. הסבוביה (Saadia 11, c.). *Mon.* הסיבבה (הסבובית).

Z. 28. *Mon.* לא תהיה ולא תפסד ולא תכלה, vgl. Z. 27.

S. 22. Z. 1. יחייב קדמות, d. i. يوجب. *Mon.* בקדמות, weder unhebräisch noch unarabisch.

Z. 2. מחויב. *Mon.* richtig: מחיוב (14, 6. 17, 8. v. u. 20, 15.).

Z. 14. הויתו. *Mon.* הויתו.

Z. 20. היריעה. *Mon.* הידיעה, ein Beweis für die Ignoranz des Abschreibers.

Z. 5. v. u. לא יפסד l. ולא, vgl. Z. 7. v. u.

S. 23. Z. 19. M. שירש הריפה הוה, vgl. Z. 13. S. 31, 4.

S. 24. Z. 6. Das V. היה hat hier die Bedeutung: war; שב die Bedeutung: wird (صار), vgl. Z. 10. 15. S. 39, 1. 67, 28. 190, 12. Kusri V, 18, 1. ganz wie die Vv. رجع، عاد (nach Ibn Malik bei Bochâri), انقلب, die dann als اخوات كان betrachtet werden und ihr Prädicat im Accus. zu sich nehmen.

Z. 13. ואז לא יהיה בפועל יציאה מן הכח אל הפעל. Ebenso Mon. In Noblot Chokma (wo dieses Cap. f. 91, b. — 92, a. mitgetheilt wird) findet sich שני nach הפעל hinzugefügt, gemäss dem Sinne des Verf.

Z. 16. המונע האיר מפני מונע. Ebenso Mon.. In Nobl. Ch. הוא מפני מונע.

Z. 21. Nobl. Ch. יש להשיב כי אין, vgl. 155, 9.

Z. 22. Nobl. Ch. המונע הפעל מן הנפעל, irrig nach Z. 18. 19. S. 78.

Z. 26. Nobl. Ch. שנבקש, dem Sinne nach dass, vgl. 43, 18. 191, 11.

Z. 28. ואין לא שום הכרח ולא מונע. Ebenso Mon. Dafür Nobl. Ch. ולא שום מונע, ohne Aenderung des Sinnes.

Z. 9. v. u. 25, 10. Mon. und Nobl. Ch. למה פעל בעת ולא עת.

S. 25. Z. 1. בגלל תכלית (vgl. 24. ult.). So Lips. Mon. Dafür Nobl. Ch. לתכלית.

Z. 1. 2. הוין מעצם הרצון. Mon. richtig supplirend: יוצאת (خَارِجَة) מעצם, vgl. Z. 3. S. 24. ult.

Z. 5. הנה כללנו הערהו. Ebenso Mon. Im Nobl. Ch. fehlt הנה.

Z. 6. המשך (s. Z. 4.). Mon. und Nobl. Ch. נמשך.

ibid. דמיח זמן אין תכלית. Dieses דמות fehlt sowohl in M. als in N. Ch., wie auch Z. 4. Die übrigen Varr. des N. Ch. im 8. Cap. betreffen nur die schwankende scriptio plena oder defectiva der bekannten Termen פעל (פֹּעַל) d. i. الفِعْل (opp. القُوّة) und פועל (פּוֹעֵל) d. i. الفَاعِل, und die Gottesnamen, wofür Nobl. Ch. durchgängig הית׳ oder יתעלה (تعالى) hat.

Z. 7. Mon. gedankenlos: שנוי הידיעה, statt הידועים, d. i., der Objecte des Wissens (vgl. 83, 5. 4. v. u.).

Z. 11. *Mon.* nicht unpassend: וכך חייבה הכמות. وجّب statt وفّق (הסכים), s. 200, 20. 23.

Z. 12. כל הדרכים. *Mon.* בכלל, s. Z. 5. v. u. 26, 5. 43, 5. v. u.

Z. 17. לכביר. *M.* wider den talm. Sprachgebrauch: להכביר.

Z. 18. *Mon.* היה הופכם, vgl. Anm. 20, 4. v. u.

Z. 20. *Mon.* בתוך העוף statt הגוף.

Z. 17. v. u. *Mon.* תבוא בו נשימה (vgl. 3, 11.).

Z. 3. v. u. *Mon.* מעצם השם להראות ראיה.

S. 26. Z. 2. *Mon.*, das fehlende Wort richtig ergänzend: עד שיתחייב לו מצדם חסרון חלילה לו.

Z. 3. *Mon.* ebenso: יפעלי הנבדל (die Handlungen des Rein-Geistigen geschehen ohne Contakt).

Z. 18. יהיא המנעת. *Mon.* richtig: והיא המנעת (Fem. von מניע).

S. 27. Z. 2. יאם היא אפשר. *Mon.* fügt überflüssig hinzu: בעת מן העתים. anstatt des sicherlich fehlerhaften אי. Statt שלא יצא פיעל *Mon.* richtig: שלא יצא לידי פיעל. Die Worte sind mangelhaft und aus S. 29. Z. 14. 15. zu ergänzen.

Z. 6. הנו (فإنّه), s. v. a. הנהו Z. 7. 10. *Mon.* matter: היא.

Z. 16. יכבר באר. *Mon.* fügt hinzu: הפילוסוף (Ibn-Roshd).

Z. 20. הבָאֵת, nicht הבאתי; vgl. 101, 22. 137, 22.

Z. ult. אחד לאחד. *M.* אחד לאחד. بَعْضُهُ بَعْضًا (vgl. 34, 22.).

S. 28. Z. 16. *Mon.* הוויות חלילה בכביב בית, das hier schwierige חלילה (vgl. 57, 5.) bestätigend.

S. 29. Z. 2. *Mon.* lässt מצד השמים weg.

Z. 11. ואם העולם בכללו, lies וא״כ (ואם כן).

Z. 22. *Mon.* ebenso: מכלל שהיא בעצמי mit einem Punkt darnach. Das Prädicat (wie אפשר oder מורכב) scheint zu fehlen.

Z. 5. *Mon.* בעל שלש החקים mit sinngemäss hinzugefügtem Zahlwort, vgl. 8, 6. 43, 9.

S. 30. Z. 7. *Mon.* ebenso: לנמצא נמצא (ein Accidens, welches eigen ist jedem Existirenden). vgl. 31, 14. 18. 39, 16. 49, 6. 124. 2. Anm. 180, 24. (לכל). Die Ww. מקרה קרה (32, 1.) sind das موصوف mit seiner صفة, s. Anm. 190, 6.

S. 31. Z. 12. שהכלל. *Mon* שכלל. Mi., dass.

Z. 22. 23. *Mon.* והכוכב בתואר אחר, vgl. 20. ult.

Z. 26. *M.* mit richtig hinzugefügtem Art.: כליית הנמצא, vgl. 22. 4.

Z. 2. v. u. *Mon.* seltsam: חכמי הדרשה משער החקים. Der Name חכמי התושיה ist ein Ehrentitel karaischer Gelehrten, im Gegensatz zu den Philosophen und Physikern, vgl. חכמי הדעת S. 32. unt. חכמי האמת S. 83 med. משער החקירה, d. h., von speculativem Standpuncte aus, ist arabisirend, vgl. Z. 4. v. u.

S. 32. Z. 6. ההלכה. *Mon.*, wie oft bei schwierigeren Termen, verstandlos: ההתליצה.

Z. 16. יש לי, wie oft, für יש להם (die müssen concediren).

Z. 20. *M*: מביאם הכרח האמתי l. מביאים בהכרח, s. S. 41. 97. etc.

Z. 26. זה הענין (vgl. Z. 11. ult.) *M.* für עין (نَظَرٌ) ungenau עיון.

Z. 9. v. u. כשיורה עליו מורה בהפסדו, d. i., wenn etwas seinen Untergang anzeigt, (vgl. 78, 29. 102. 11. v. u.).

Z. 4. לפי שעיינתי בספר היחוד. *Mon.* לפי שעיינתי. Vgl. 60. 15. v. u.

S. 33. Z. 8. *Mon.* ebenso: מעיר לעיר, vgl. S. 40. 21. (17.). 199. 18.; 103. 5. (wo ebenso zu lesen ist): 203. Z. 3. v. u.; und das V. הקיץ S. 143. Z. 24. Das N. הערה entspricht oft ganz dem arab. تنبيه, z. B. S. 42. 3. 206, 6 ff. Die Phrase מעיר לעיר findet sich auch in Immanuels Machberot XI. S. 99. ed. Berol. Vgl. 152, 19. מעיר מסבין.

Z. 28. שיסבלהו (vgl. 9. 13. v. u. 70, 19). *Mon.*: שישבלהו.

Z. 4. 3. v. u. *Mon.*, wie auch *Lips.*: ומכל זאת ההצעה עולה. Das V. ist aus Versehen im Drucke ausgefallen.

S. 34. Z. 18. מודים. *Mon.* hier richtiger: מורים.

Z. 29. *M.* על זה התשובה, vgl. 159, 14. v. u. 207, 8. 9. 208 ult. 209, 19.

Z. 4. v. u. *Mon.* auch המשנאי, nicht המנאי (hypotheticus).

Z. ult. *Mon.* ohne Tautologie: נמצא שלש גבולים בשתי גזרות.

S. 36. Z. 6. *Mon.* ebenso: זה אשר אנחנו בשבילו, eine arabisirende Phrase, vgl. מה שאנחנו בו *Kusri* III. 19.

Z. 20. שהם בחדוש העולם. Supplire מורים od. מודים vgl. 21, 3. 4. 23, antep. 25, 5. 33, 18.

Z. 28. *Mon.* sinnlos: בין אחד (בנין?).

Z. 6. v. u. החלישו, ضعّفوا (28, 1.). *Mon.* falsch: החליפו.

Z. 3. v. u. *Mon.* gleichfalls האליל, aus העליל corrigirt; aber fälschlich: מפני האליל, vgl. 21, 2.

S. 37. Z. 1. *Mon.* richtiger, aber nicht fehlerfrei: פרימת קיום המנהיג מיכאל. Ueber כשיהיה = כמו שיהיה s. 63, 27. Anm.

Z. 4. 5. *Mon.* כשרואים את איה עצרים עצרים (vgl. 188, 12.).

Z. 8. *Mon.* durch einen leicht erklärlichen Lesefehler: דרך הליאוני, völlig ohne Sinn.

Z. 14. כי במיפתי העין s. v. a. הרצין בו 32, 9. vgl. 154, 10. v. u.

Z. 4. v. u. *Mon.* על כפל המובה.

S. 38. Z. 16. *Mon.* ebenso: כדוריתי *(rotundum)* statt כדוריתו *(rotunditas)* oder כדוריתי wie S. 26. Z. 8. v. u.

Z. 26. ר' משה. *Mon.* רבינו mit dem ungeschickten Zusatz: השלום עליו, welcher verräth, dass der Abschreiber sich des karäischen Ursprungs des Werkes, das er schrieb, nicht bewusst war. Wir übergehen die übrigen Beweise dafür.

S. 39. Z. 29. *Mon.* ausgeschrieben: שבתאי צדק מאדים חמה נוגה כוכב לבנה.

Z. 9. v. u. *Mon.* richtig: אעפ״ש בן רשד.

S. 41. Z. 9. אחרי הכבמה. *Mon.* richtig: החכמה.

Z. 16. *Mon.* vollständiger: מלה מורכבת כמיבה.

Z. 24. *Mon.* richtig: היה ראשונית, s. 15 pen. 17, 4. v. u.

S. 42. Z. 6. *Mon.* ebenso: אילות השם.

Z. 24. *Mon.* nach אחד בעולם vollständiger: ואנחנו רואים שיהיו נמצאים קיימים ולא יתכן החלק השני.

S. 43. Z. 5. תמיד בפגישה, suppl. פעולתו (Z. 1.) vgl. 42 antep.

S. 44. Z. 2. *M.* richtig suppl.: מה שהיה עליו, s. Z. 6.

Z. 5. לישבן, l. לישבו.

Z. 8. משיגים, l. מושגים.

Z. 10. *Mon.* ואם שיהיה הנמצאים בהם אי וולתי דבר אחד ויהב עליו, worin אחד unrichtig für אחר, s. 136, 11.

Z. 18. *Mon.* כי ארבע דברים.

Z. ult. *M.* mit hinzugefügter Negation: אשר אי אפשר להישירה.

S. 45. Z. 19. והמעט (vgl. המחשב S. 59. Z. 6. v. u.). *Mon.* והמעטה. Vgl. Steinschneider zu *Kusri* III, 5. (10, b. ed. Brecher).

Z. 8. v. u. יביאך. *Mon.* leichter: יבאר (55, 5. v. u.). Vgl. zu unserer Lesart S. 27, 10. v. u. 84, 6.

S. 46. Z. 3. בעניני הגשמיות für גשמיות oder בענינים גשמיים, wie öfter, vgl. Cap. XVIII. End.

Z. 4. (antep.). לאשר הוא ית׳ מבלי הדברים (da er doch über jeden Mangel eines körperbegabten Wesens erhaben ist). *Lips.* לאיש שהוא, ohne Abkürzungszeichen. *Mon.* לא שהוא יתעלה, gegen den Gebrauch der Präp. מן (etwa wie Ps. 49, 15.) bei dem Verf. Ebenso elliptisch S. 43. Z. 16. v. u. (44. Z. 4.). 182. Z. 8. vgl. Anm. 128, 11. v. u. A. a. O. heisst es ohne Ellipse רחוק מן הגשמות (נבדל) oder פשוט מכלע הגשמות. مُنَزَّه عن. (S. 45. 55. 161.).

Z. 14. בכפרי המדע. So deutlich *Lips.* Richtiger *Mon.* המידע, hier nach treuerer Wiedergabe der Urschrift.

Z. 19. לפי המובן אל האמת, d. i., nach dem wahren intendirten Sinne, eine arabisirende Construction, vgl. S. 1. המבוקש אל האמת, wie mir scheint, entsprechend dem arab. المطلوب حَقُّهُ. *Mon.* falsch: לפי המובן (vgl. 141, 20. 21.).

Z. 24. יהיה מְשֻׁלָּם לך, so wird es dir zugegeben werden (27, 29), oder משלם (127, 15.) nach dem arab. مُسَلَّم. *Mon.* fälschlich *plene:* אהיה משולם לך, statt משלים, welche Verbalform die in dieser activen Bedeutung gewöhnliche ist. Das Pron. אֲנִי gehört nach unserer Lesart zu שאומרהו.

S. 47. Z. 7. v. u. הירוקה. *Mon.* היריקה, vgl. S. 44. 70.

Z. 3. v. u. החלק הדברי (der rationale Bestandtheil). *Mon.* החלק הדברים.

S. 48. Z. 3. *Mon.*, wie mir scheint, richtiger: ויש לכל פועל כלי מיוחד לכחות חלק המתעורר.

Z. 4. *Mon.* richtig: והרחקו ממנו שכל, lies שֶׁכֹּל (welche alle, oder: denn alle diese).

Z. 16. *M.* richtig supplirend: אומרים שהוא, vgl. Anm. 166. 16.

S. 49. Z. 6. מצד צרוף הפעלה, von Seiten der damit verknüpften Idee der Handlung. צרוף ist Association, sonst Relation (vgl. Anm. 67, 14.), arab. إِضَافَة (d. i. نسبة مكرّرة *Spec. Mundi* S. 78.). *Mon.* מצד צירוף המעלה.

Z. 9. *Mon.* hier anscheinend passender: מדה. Vgl. die Anmm. zu 15. 3. 34, 18. 62, 3. S. 42. 11. 97, 1. (96, 4. v. u.).

Z. 25. *Mon.* ebenso: משלים העולם הזה, der Besitz (مِلْك) irdischer Güter, bei dem der Gottlose ewig zu schanden wird.

Z. 2. v. u. *Mon.* ebenso: הפרק, lies הַפְּרָק, das arab. تَرْق (versch. von فَرْق) oder فِرَاق, vgl. 85, 6. v. u. (89, 21). 102, 2. 135, 15.

S. 50. Z. 2. *Mon.* falsch: ואי אפשר.

Z. 5. כדמות זו (zu צלם gehörig, vgl. Z. 10.). *Mon.* כדמות זו, zu dem Folgenden gehörig. Vgl. jedoch S. 52. Z. 14. (welche Stelle im *Mon.* aus Missverständniss der absoluten Phrase gleichfalls corrumpirt ist).

Z. 8. *Mon.* richtig: בכלה הבינה, s. 27, 3. 192, 3. Anm.

Z. 15. *Mon.* richtig: כמיעוט הטוב, mit Kaf.

Z. 19. *Mon.* כאמרו, كقوله تع (dies ist der Sinn, gemäss der Schriftstelle etc.), nicht באמרו.

Z. 11. v. u. היא קנויי אל כל. *Mon.* absurd: היא יקשט. Auch unsere Textlesart ist schwankend, indem אל כל im *Lips.* überlinirt und somit verdächtig ist. Dass aber קנויי genuin ist, beweist auch die falsche Lesung des *Mon.*, die daraus entstanden ist. Das Wort findet seine Erklärung Z. 4., wo מצד הקנין dem arabischen مِلْك entspricht.

S. 51. Z. 3. *Mon.* ebenso: עד הדבר אינו מהכם, l. מְהֻכָּם (Ps. 58, 6.).

Z. 9. בעד. *Mon.* dafür richtig: ביאר (er lässt es nicht dabei bewenden, sondern erklärt deutlicher etc.).

Z. 17. *M.*: ששם (162, 6.). *L.*: משם (viell. משים 190, 7.).

Z. 20. *Mon.* statt הנה זכרון nur זכרו, übrigens ebenso. הֲנָה (= כאן) ist ein Lieblingswort des Verf. (Anm. 67, 10.) und nicht mit dem gleichfalls häufigen הִנֵּה (oft dem arab. إِنَّ entsprechend) zu verwechseln (Anm. 158, 11.). Für התמונה ist jedenfalls התנועה (השביבה) zu lesen, vgl. 49, 16.

S. 52. Z. 6. *M.* genauer: אשר היא שכל בשכל, s. S. 51 ant.

Z. 10. ויהי רצונו להתחדש ענין, arab. etwa: فيكون إرادته حدوث شيء (so geht der Sinn desselben auf das in der Zeit Entstandensein eines Dinges, vgl. 159, (10.) 7. v. u. 176, 22. 101, 13. Anm. und zu (אל) רצונו ל 199, 3.

Z. 16. כאשר יתבאר (45, 1.). *Mon.* כאשר יבא كما يجئ od. كما سيأتى.

Z. 24. *Mon.* richtig: שלא יחד, im Futur.

Z. 15. v. u. באזהרתי (naml. s. Warnung), das من البيان.

Z. 14. v. u. שלא יחד, l. יחדו, vgl. 44, 10. 60, 8. v. u. 154, 15. Anm.

S. 53. Z. 4. *Mon.* confus. Nach אז scheint הבינו ausgefallen zu sein; oder מה היתה תכליתה ist bloses Permutativ zu ענין Z. 3. und אז aus Z. 5. entnommen.

Z. 7. מה ההבאה für זאת ההבאה oder מה ההבא. Der Infinitiv hat auch in der arab. Syntax kein feststehendes grammatisches Genus.

Z. 10. *Mon.* fügt nach לבלתי אירא hinzu: ויש מעט העבדה במלת ואירא (163, 11. v. u. Anm.).

Z. 13. *Mon.* richtig: אלא מצד המרי.

Z. 26. *Mon.* die Worte richtig trennend: שקר היות בינת הנביא.

Z. 5. v. u. נמציאנו, l. נמצאנו (und wir finden uns hierzu genöthigt).

S. 54. Z. 2. תכלית כל מרגיש. *More* (I, 44.): תכלית לכל מרגיש mit dem bekannten accusativischen Lam لتقوية العامل. Die sprachliche Vergleichung der entsprechenden Partien in Ibn-Tibbons Uebersetzung des *More* ist nicht uninteressant; der uns zugemessene Raum ist jedoch zu beschränkt, um unsere Sylloge dieser Varianten hier einzuverweben.

Z. 16. פסיק יקר מן המאמר, ohne Sinn. *M.* richtig: פסיקה מן המאמר (P. LXI.). Die Stelle aus Iob (2, 11), die in dieser Form im Ez Chajim öfter wiederkehrt, findet sich ebenso im *Mon.*

S. 55. Z. 1. ענינו אמרו, für: ענין אמרו, vgl. 177, 23.

Z. 8. יהמס מכסיו (und es schmilzt seine Decke). So *Lips.*, aber wider den Sprachgebrauch, dem zufolge man hier ein *n. actionis* erwartet. *Mon.* בהתמסמסותו (sein Schmelzen, naml. das Schmelzen des Eises erfolgt gleichfalls durch das göttliche Machtwort), *n. act.* vom V. נתמסמס, statt והתמסמסותו (von התמסמס), der *Massdar mimi* (*De Sacy* II. p. 161.).

Z. 14. *Mon.* אשר רוח אלהים בו (Genes. 41, 38.).

Z. 21. בעין רע רק. Das רע des *Lips.* ist sinnlos und muss getilgt werden. *Mon.* richtig: בעין רק בשכל.

Z. 13. v. u. שישיג. Man erwartet שיושג; aber gerade in diesem V. hat das Act. oft neutrale Bedeutung, wie selbst im N. משיגים (השגים), die *modi perceptibiles* eines Dinges.

Z. 11. v. u. כמו שנקדם לנו, arab. كما تقدّم لنا, vgl. 208, 22.

Z. 8. v. u. Diese Zeile lese ich, das Uebrige streichend: המוחשים ולא תדמה השגתנו.

S. 56. Z. 4. ועניין השגהה. *Mon.* ועניין ההשגה, richtig, wie schon der im *Lips.* fehlende Artikel beweist. Ebenso ist Z. 1. השגת הראיה zu lesen, s. Z. 7. 16.

Z. 20. בשם לבד. *Mon.* mit einem richtigen, aber unnöthigen Zusatz: בשתוף השם לבד.

S. 57. Z. 12. *More* (I, 9.): ובעבור שהכסא אמנם ישבו עליו בעלי הגדולה. Das אמנם ist, selbst seiner Stellung nach, das arab. إِنّما.

Z. 14. 15. והמלך יושב על כסא ה׳. *Lips.* hat deutlich: על כסא י״י, was *Mon.* seltsamer Weise bestätigt. An welche Bibelstelle mag Ahron gedacht haben?

Z. 4. v. u. *Mon.* ואני אומר כי א״א, vgl. 206, 4. v. u. Anm.

S. 58. Z. 16. *Mon.* mit einem störenden Einschiebsel: שבאה מיוחם.

Z. 18. אמור, d. i., zum Beispiel.

Z. 10. v. u. לעניין אחד, wenn nicht indefinit, wie das arab. واحد, in אחר zu verwandeln. Vgl. *More* I, 12. Für dieses עניין אחד (אי זה עניין) gebraucht Ahron sonst absolut עניין, ganz wie das arab. شىء.

Z. 4. v. u. *Mon.* richtig trennend: השארות וקיום.

S. 59. Z. 2. לפי שותפת (= שותפות = שתוף, vgl. Anm. 124, 20.) kann nichts anderes bedeuten, als: der Homonymie gemäss. *M.* לפי שמופת מורה, daraus erst corrumpirt.

Z. 5. יצב. *Mon.* נצב.

Z. 12. התיצבו. *M.* richtig, wie 48, 4. v. u. 63, 22. 64, 12, התיצבות (ein erkenntnissliches Stehen, welches übertragen ist von der ersten Bedeutung). השאלה ist nach arabischer Syntax regelrechte صفة.

Z. 17. מוצב. So *Lips.* für מַצָּב (Standort).

Z. 18. בעל הים. Vor diesen Worten ist תנועת (על) oder העתקה (תרינה) einzuschalten oder zu ergänzen.

Z. 9. v. u. בעניין עבר הנבול. lies עבור. wie weiter unten.

Z. 4. v. u. בהשגת משה, nicht בהשגת, s. S. 62. Z. 10.

S. 60. Z. 1. כי רבים אל בני אל השם שב, eine unhebraische Inversion, die wahrscheinlich dem Abschreiber zur Last fällt. Vgl. More I, 21. הבני בפני שב לו יתעלה.

Z. 3. והתבלות אותה. Der Art., an sich nicht sprachwidrig, ist zu tilgen. Vgl. Anm. 146, 7.

Z. 18. ומצד הפעלות. *Lips.* fälschlich: מאד.

Z. 9. v. u. *Mon.* fliessender: ובנראה ששתי הסבות עקר אחד יכללם ר"ל ייחס. Aber ייחס fehlerhaft für יחס.

Z. 4. v. u. אל הנאצלים, suppl. רמז; vgl. 54, 18.

S. 61. Z. 5. *Mon.* יש להתמה שאנו צריכים.

Z. 8. *Mon.* עד היותה נמנעת.

Z. 18. *Mon.* ינהיגם, dass.

Z. 3. v. u. כבך für כבוד, wie S. 62, 4. 59, 9. v. u. Anm.

S. 62. Z. 3. הודה (viell. יהודה, s. Anm. 49, 9.). *L.* והודי.

Z. 21. חייבים כליה. Ebenso *Mon.*; lies כְּלָיָה.

Z. 22. *Mon.* על כל דברי שירים ותשבחות משה, eine Floskel des Abschreibers. Vgl. 168, 7.

S. 63. Z. 27. כשסברו = באשר סברו, eine dem Verf. eigenthümliche Brachylogie: vgl. Anmm. 37, 1. 64, 25. S. 170, 12. 163, 2. (כשאמרוה). 174, 19. (כשאמרו) 179 (כשבהלכם).

Z. 11. v. u. Man erwartete ההולכים oder ההולכים (der Karaer, welche auf keine philosophische Freibeuterei ausgehen).

Z. 8. v. u. *Mon.* ובאמרו ושמתיך בנקרת הצור ר"ל אני בעצמי אעירך אל העיון ובזה צריך עיר אלהי שנאמר ושמתיך בנקרת הצור ושכותי כפי עליך עד עברי והנה אליהו וכו'.

Z. 3. v. u. כמעט ש, so dass beinahe, für שכמעט: vgl. Anm. 92, 1. (70, 19).

S. 64. Z. 10. *Mon.* sprachrichtiger: המראה הנורא.

Z. 25. כתמיד. *Mon.* כשתמיד, mit Verwischung eines Idioms des Verf. Vgl. כרצה. 75, 13. v. u. 198, 17. Anm.

Z. 8. v. u. ויצאת. *L.* ויצאה. Vgl. ניבבה 79, 6. 175, 9. Anm.

S. 65. Z. 12. 13. *Mon.* ברעות השגת אלהיות.

Z. 15. *Mon.* concinner: יקרא יציאה.

Z. 18. לענין (auf ein Ding, welchem, obgleich etc.). Dieser seltsam construirte Satz ist eine Zuthat zu *More* I, 22. 23.

Z. 11. v. u. *Mon.* corrupt: ומענין נשיאות מבלאכתו העצם.

S. 66. Z. 4. *Mon.* ולבי רחוק ממני.

Z. 20. ואי זהו. *Mon.* וזהו.

Z. 22. *Mon.* כך פירש דודי הרב רבינו יהודא נ"ע ז"ל.

S. 67. Z. 3. *Mon.* richtig ergänzend: שפושט צורה ולובש צורה.

Z. 10. ליטם (Anm. 11, 20.), dort — הניח (Anm. 51, 20.), hier, das arab. ضاغط, vgl. 145, 6.; 167, 5. 183, 4. v. u., welches sich auch in Saadia's אמונות ודעות häufig findet, z. B. f. 41. c. Z. 15. v. u. 42, a. Z. 7. 16. 44, a. Z. 6. c. Z. 11. v. u. ed. Amst. u. oft, s. Steinschn. zu *Kusri* V, 4. (f. 13. b.).

Z. 14. כי ההם צריך עליו, „denn ההם ist ein Correlat von עליו“.

S. 68. Z. 7. *Mon.* mit unverzeihlicher Sorglosigkeit: ידך עשוני ויכוננוני.

Z. 17. וירעם כתם לבבי, nach Ps. 78, 72. ist כתם zu lesen. *Mon.* noch sorgloser, als *Lips.*: וידעם בתוך לבבי, welches die ärgste Bibelunkenntniss verräth.

Z. 19. *Mon.* כמו בשם יד וכנה בשם כף.

Z. 10. v. u. *Mon.* ebenso: ורועים ישטפו.

S. 69. Z. 9. אין בזה הזק (so schadet das nichts). *Mon.* absurd: אף בזה הזק. Vgl. 79, 2. v. u. 80, 22.

Z. 24. בנין נשמי. So, keineswegs widersinnig, *Lips.* Jedenfalls aber ein Schreibfehler für ענין.

Z. 6. v. u. יחום, vielleicht ייוחס.

S. 70. Z. 16. *Mon.* richtig: הם הנמצאים שנמצאו.

S. 71. Z. 5. 6. lies: ולפי זה הענין הב' יהיה.

Z. 18. וידברו אל נבל ככל הדברים האלה בשם דוד So war aus 1 Sam. 25, 9. zu corrigiren. Dafür hat *Lips.* וידברו אל דוד ככל הדברים האלה בשם דוד. Und *Mon.*, zu dem lächerlichen Fehler (der sich somit in den ältesten Handschriften finden mag) noch einen hinzufügend: וידברו אל דוד כלל הדברים האלה בשם דוד.

Z. 20. עד שבאמר. *Mon.* ebenfalls richtig: עד שיאמר (so dass es desshalb heissen sollte).

Z. 9. v. u. במאמר (in der Bibelphrase), das arab. في قوله. *Mon.* כאמרן. Vgl. 130, 2. v. u.

Z. 6. v. u. בעד, oder בעד. Beide Präpos., wie auch כמו (S. 190.), gebraucht Ahron nach den Vv. des Vergleichens (המשיל, דמה).

S. 73. Z. 2. מי שישכל. So *Lips.* Lies entweder שלא ישכיל oder שיסכל. Vgl. 16, 21. Anm.

Z. 5. Lies: לאמת ישראל (لأمّة). Defective Wörter, welche in seltneren Formen zu lesen sind, sind im *Lips.* mit drei Punkten oberhalb versehen, vgl. Anmm. 3, 4. 111, 14.

Z. 6. ההשגחה. Nach diesem Worte fehlt ein anderes (etwa העצימה, היתה oder dergl.), welches die Mäuse im *Lips.* abgenagt haben.

S. 74. Z. 6. *Mon.* gut: רק לא ישיגוהו, eine صفة zu dem undeterminirten גשם.

S. 75. Z. 15. ואדם, aus einem andern Worte corrigirt im *Lips.*, eine näherer Betrachtung werthe glossirende Variante zu Ez. 3, 15.

S. 76. Z. 8. ואין עמי מתחזק (Dan. 10, 29.). Ebenso *Mon.*

S. 77. Z. 14. יהלך בהלך. Hier ist לא ausgefallen, oder זולתי גוף ist s. v. a. כח בגוף.

S. 78. Z. 1. בין für ובין.

Z. 15. und Z. 11. v. u. אמנם האחד, besser האחר.

S. 79. Z. 13. שער המניעה (vgl. Z. 106. versch. von שער הנמנע Anm. 16, 2.), für שער, باب, welches gleichfalls mit حُكم (تبيل) wechselt.

Z. 22. הממהרים, vgl. הענינים הנחצים *Kusri* III, 17. הצעה בנחצת הדבר ib. III, 73. (f. 20, b. 47, a. ed. Brecher).

Z. 5. v. u. חרך, l. הֵרֵךְ.

S. 80. Z. 1. להתעצל מן החקירה. *Mon.* להתעשר מן החקירה. Anf. Z. 3. fehlt nach *Lips.* אלא, s. 81, 3.

Z. 10. v. u. *Mon.* richtig: בענין זאת המלה.

S. 81. Z. 1. המביא שמביא. *Mon.* המביא שמביא.

Z. 18. יהנה באנו בין שני המצרים, eine von den eigenthümlichen poetisch-plastischen Redensarten Ahrons. Afendo-

polo erläutert das Bild in der Inhaltsangabe dieses Capitels durch den Zusatz: בין מצרי האש והמים. *Mon.* sinnlos: המצירים.

Z. 25. *Mon.* ergänzend: והנה יוציאנו החליק לב' פנים, l. לג' u. s. Z. 8. v. u.

Z. 8. v. u. יוציאנו שיאיהם. Zwischen diesen beiden ist שנאמר ausgefallen.

Z. ult. לולי דיעה, vielleicht corrupt für לידיעה od. אל דיעה, wenn nicht לולי adverbial in der Bedeutung: ausserdem gebraucht ist. vgl. S. 166. Z. 10. (wenn das Hören nicht wäre, ohne das Hören); 15. 17. 156, 1.

S. 82. Z 1. *Mon.* ohne Noth einschaltend: העלה לנו אמונות שהם צריך להאמין. Vgl. Anm. 3, 1.

Z. 7. העלות. *Mon.* המעלות.

Z. 19. אפשר המציאה, genauer אפשרי, die *Nisba* (16, 5. Anm.), arab. مُمْكِن الوجود.

Z. 5. v. u. *Mon.* vollständig: ובעבור שלא היתה לנו יכולת להורות על אמתת ישותו הקשנו פעולותיו.

S. 83. Z. 12. *Mon.*, das fehlende Wort richtig ergänzend: וזאת היא האמונה השלימה שבה יתפאר, vgl. Anm. 3, 1.

Z. 18. *Mon.* richtig: אלא שהתי, für וזאת.

Z. 19. *Mon.* השכל האחד האמיתי.

Z. 10. v. u. הוא מעצמו. *Lips.* von zweiter Hand: חוץ מעצמו, was allein richtig ist.

S. 85. Z. 14. וכל הטעה שטענו. *Mon.* וכל הטעה שטעו.

Z. 22. *Mon.* vollständiger: כי אנו צריכים לתקן לו שמות ויתר מילהו בעבור כי אנחנו צריכים אל קיום הראיה עליו יתעלה וכו'

S. 86. Z. 8. *Mon.* mit einem falschen Zusatze: על חלק מכלל המבקש זולתי הנכלל.

S. 87. Z. 10. כוללים. So *Lips.* Lies: כוללם.

Z. 13. על אי צד (auf welche Weise nur immer) für על אי זה צד, vgl. S. 13. Z. 8.

Z. 7. v. u. האחר, suppl. החלק aus Z. 5. v. u. (Anm. 166, 16).

S. 88. Z. 7. *Mon.* fügt zu חלילה יח' hinzu.

Z. 8. ועם הודאתנו זאת (obschon wir dies eingestehen), ومع, vgl. Z. 21. 39, 11. Steinschneider zu *Kusri* I. 5. f. (24, b. ed. Brecher).

S. 88. Z. 15. Bei einer so schwierigen in abnormem Hebräoarabisch stylisirten Stelle ist es der Mühe werth, auch die confusen an sich sinnlosen Abweichungen des *Mon.* zu notiren. Es heisst dort: ויתבונן (90. 6. Anm.) ודע כי המענה ידע ויצק כמנו הנירה ויתהייב במלות ויעביר אל הפטרה מלה.

Z. 16. בנהיצת דבורינו. *Mon.* בנהינת דברינו.

Z. 18 הלהיאר. So *Lips.*, man sollte fast denken, arabisirend (الصفة).

Z. 23. כלאביה. Dafür *Mon.* hier: כלאביא, und weiter unten כלאניא. S. Onomastikon.

S. 89. Z. 22. ולו אמרנו. *Mon.* falsch: ולא אמרנו.

Z. 16. v. u. התבוננו für התבונני. Dergleichen aufgelöste Formen liebt Ahron; Analoga sind die öfters vorkommenden דננו (wir urtheilen), האמננו (wir glauben), הבננו (S. 13.), vgl. Anm. 92, 27. Vielleicht ist die Auflösung nur eine graphische, wie auch in הביאהו = הביאו (S. 151.), לחצהו = לחצתי (ib.), עשאם = עשום (108. 110. vgl. 130, 7. v. u. עשהו.).

Z. 9. v. u. אתו, l. אותו.

Z. 5. v. u. באיר für בבאור od. ובאר, vgl. 161, 2. 167, 13.

S. 90. Z. 6. המונב בו (s. Z. 12.) *Mon.* המוצב בו (צ für נ, wie oft).

S. 91. Z. 29. *Mon.* im Plural: מנצח המערכות (S. 92).

S. 92. Z. 1. *Mon.* richtig transponirend: השם הנזרה שהוא מהוה. Vgl. Anm. 63, 3. v. u. S. 114, 5.

Z. 5. Punctire: שָׂם שְׁאֵלָתָם בשם (richtet er ihre Frage auf den Gottesnamen).

Z. 26. טעם אחר ist das emphatisch vorausgestellte Object.

Z. 27. השם שלא ננקד (das unpunktirte Tetragrammaton). Die Nifalform ננקד findet sich auch sonst, z. B. Rashi zu Iob 15, 11., vgl. נכפף S. 153. Z. 16. מתמים S. 131. *Mon.* verkehrt: נפקד.

Z. 3. v. u. הוה עולם = מהוה. Vgl. 71, 4. v. u.

S. 93. Z. 4. שמתוכן für שמתוך.

Z. 13. זה השם. Ergänze החת oder l. בזה השם.

S. 95. Z. 11. השהיהו für הכחישו. vgl. jedoch 158, 8. v. u.

S. 96. Z. 26. ולא כן כשירצה *M.* ולפיכך כשירצה (189. 8. Anm.).

Z. 8. v. u. הורגש, l. הרוגש oder ההרגש.

Z. 4. 3. v. u. *Mon.* אינו חלוק מספור יודע אמנם בהיות כפור הרוגש חלוק מספור יודע הוא עצם וביאר (הוא עצמו ביאר .l) זה הענין.

S. 97. Z. 4. כיון שאנחנו לא נשים. So *Lips.* Dafür *Mon.* richtig: נשיג, s. Z. 9.

Z. 5. מושגים, lies: משיגים, s. Z. 13.

Z. 13. *Mon.* richtig: לדין מן הנפעל אל פועל, lies הפועל.

Z. 22. *Mon.*, das Fehlende geschickt ergänzend: מפעולת בעל שכל שהטביעו במה שהוא נמצא שאין הטבע עצמו בעל שכל יהנהגה

Z. 10. v. u. *Mon.* והוא לא ידע איכות אותה הפעולה.

S. 99. Z. 15. חמיה אני. *Mon.* חמה אני.

Z. 19. *Mon.* ebenso: במראית העין.

Z. 7. v. u. ובהשגחה, l. ובהרגשה.

S. 100. Z. 7. ולא ימנע בהוב, viell. בטיב. Steinschneider supplirt מלעשות רע, und vgl. 118, 20.

S. 101. Z. 13. לְהִשָּׁמֵר מינו (damit sein Geschlecht erhalten werde), vgl. להכנב 192, 4. Anm. 52, 10.

Z. 21. בהירית ההיעה בדרך. *Mon.* הודיית הטועה, was an غلى erinnert, jedenfalls aber ein bloser Schreibfehler ist.

S. 102. Z. 13. *Mon.* ebenso: הודיית המנעים, unten aber הודייה, durch Verwechselung. Denn הודיית המנעים hier und S. 106. Z. 1. bedeutet, wie deutlich aus S. 153. 154. Z. 1. hervorgeht, die Dankbarkeit gegen den Wohlthäter; הנעים ist das arab. أَنْعَمَ, wovon مُنْعِمٌ (Wohlthäter), إِنْعَام (Wohlthun) u. s. f.

Z. 21. שהדבר נפיין. *Mon.* נפרץ (1 Sam. 3, 1.).

S. 103. Z. 11. v. u. Das אחד ist hier, wie oft, nicht mehr als das indefinite Pronomen (ein Nadelöhr fasst keine Sphäre), vgl. האחד ממנו (irgend einer von uns), أَحَدُنَا (z. B. S. 100. 144. 182.). Statt יכיל steht nachher das weniger gebräuchliche Kal יכיל (vgl. תג״ש 180, 5.).

S. 104. Z. 1. *Mon.* richtig: יתרבו אליו הסימנים.

Z. 7. בנושא s. v. a. בנושא אחד (S. 103. Z. 7. 12. v. u.), vgl. S. 105. Z. 7., wo selbst בנושא fehlt (vgl. 32, 13.).

Z. 8. v. u שמה für שמו, קראם für קראים (Anmm. 142, 4. 176, 18.).

S. 105. Z. 7. שיכיל, l. שלא יכיל, vgl. 103, 13. v. u. od. suppl. המנע.

Z. 18. *Mon.* richtig: הטוב שיהיה טוב לעצמו.

S. 106. Z. 8. פועלה, l. פעולת.

Z. 22. *Mon.* hier ohne Verwirrung: אבל בבחינת תכליתו התיבה אשר תכליתו התיבה יוצא הרץ נהייתי המב.

S. 108. Z. 1. *Mon.* mit einem sinngemässen Zusatz: ובהבדלך המדבר לא יבדלך החי אבל בהבדלך החי המדבר יבדלך המדבר אך מפני וכו'.

Z. 15. *Mon.* שאנית יבפאשט. S. Onomastikon.

Z. 21. *Mon.* ebenso: בת מיהלה. S. Onomastikon.

S. 109. Z. 9. v. u. *Mon.* ebenso: לא יתהיה גם כי, dies die Schlussworte der Münchner Handschrift.

S. 111. Z. 11. יתחדש מתחדש. Jedenfalls ist מתחדש zu lesen: jedes حَادِث setzt einen مُحْدِث voraus.

Z. 11. איך היה מחדש המתחדש. *Lips.* מתחדש המתחדש. letzteres mit den Puncten (Anm. 73, 5.), die auf eine ungewöhnlichere Form deuten, so dass also, jedoch wider den Zusammenhang, המחודש zu lesen wäre.

S. 114. Z. 6. v. u. לפאת שמאל. *Lips.* לפאת ימין durch Versehen.

S. 115. Z. 21. ולא זה על דבריהם, suppl. יתכן aus Z. 20.

S. 116. Z. 1. אלא היא מיכלת. suppl. יכיל od. del. היא.

S. 118. Z. 21. l. בהיותו (so meinen wir damit: in dem Fall, dass es moralisches Unrecht ist).

S. 122. Z. 11. להמר מעין. l. מעין, vgl. S. 130. Z. 7. v. u.

Z. 11. v. u. vgl. *More* III, 17. (S. 381. vers. Buxt); Buxt. Lex. Talmud. col. 999., und S. 133. unseres Werkes.

S. 124. Z. 2. 3. המינים והמינים. *species singulas* (Anm. 30, 7.), wenn nicht nach dem ersten הם המינים (123, 8.) einzuschalten ist. Ahron berührt hier den Controverspunct des Nominalismus und Realismus.

Z. 16. כלקו. *Lips.* falsch: כקלו.

Z. 19. l. פן יתחייבו לו ית' (damit sich nicht für Gott als nothwendig ergeben etc.). s. Z. 16. od. עלין Z. 22.

Z. 20. ישרת ההנהגה für ישרים. vgl. S. 133, 3. (Anm. 49, 25. 59, 2.).

S. 125. Z. 9. v. u. l. אלא לצריך, s. 177, 14. *More* III, 26.

Z. 7. v. u. l. שׁבכן (dass Gott die leichteste Todesart zur Tendenz gehabt habe, der Schonung halber). In der Bildung der *nn. actionis*, wie hier הכבה. bedient sich Ahron, wie der philoso-

Neohebraismus überhaupt, der grössten durch die Bildsamkeit der Sprache begünstigten Freiheit. Analog ist die Form הינה (v. הנן). Von den Vv. ל״ה wird ausser der Form חניה die zuweilen eine Bedeutungsnuance enthaltende Form חנוי (s. S. 115.) gebildet, wie בלוי, עלוי, קוי; dieselbe von Vv. ל״א, wie חטוי; ja selbst von dreiconsonantigen, wie עלפוי, und hohlen, wie נמוי (S. 171. Z. 8.). Den *nn. actionis* schliesst sich die Abstractivform auf *ût* an, die an das *Hifil,* wie השארות, השמעות, an das *Nifal,* wie נאמנות, an das *Hitpael,* wie מתמכמות, ja auch an das *Hofal,* wie מורכבות (Zusammengesetztheit), treten kann, und sowohl Substantiva, wie אילות, als Adjectiva begrifflich propagirt, wie כפרנות, עדפנות, עבריות, עליונות.

Ebend. התנית für התנהק, eine nicht unbiblische, bei Ahron vielleicht nicht ohne Einfluss des Arabischen besonders beliebte Form, vgl. הורית (S. 160.), נשתנית u. נצטוית (S. 174.), נהפתית (S. 155.). So findet sich auch bei Immanuel (Machberot XI. S. 58. Z. 11. v. u.) נטת נטה für נטתה. Dieselbe Form findet sich auch bei hohlen Vv., wie באת sehr häufig für באה (z. B. S. 152. 153. 193.) und bei Vv. ל״א, wie חטאת = חטאה (S. 122. 201.); שקעת (S. 52.).

S. **126.** Z. 21. אחרי האדם, nicht המות, (136, 6.), s. 197, 14.

S. **127.** Z. 23. מודרין בו, l. לו.

Z. 8. v. u. מעורי השכל (vgl. 152, 21.), die den Intellect verblenden.

Z. 4. v. u. התכל ונתן כבה, eine denominative Form, die nicht anders, als aus der fünften des arabischen Verbi zu erklären ist, gebildet von התבולה (vgl. נתן התבולה ואמר S. 86. u. 129, 21.).

S. **128.** Z. 6. במה נדברנו. *Lips.*, sich selbst corrigirend: מה נדברנו.

Z. 11. v. u. מכל הכרון. Das מן (Anm. 46, 4. v. u.) ist hier, wie öfter, praegnant, s. v. a. רחוק מן, vgl. S. 149. Z. 22. 150. Z. 11.

S. **130.** Z. 1. מכוונות, l. מכוונת, wie aus dem weiteren Verfolg der Textcolumne deutlich erhellt.

Z. 3. v. u. אל כהל. So räthselhaft *Lips.* Vielleicht ist המהל zu lesen; מהל wird mit על construirt, vgl. S. 144. Z. 12. v. u. *More* I, 54. Der החכם ist, wie schon die kurze lapidare Schreibart beweist, R. Jesuah. S. Onomastikon.

S. **133.** Z. 10. אשרו, l. אִשְׁרוֹ, وَصِفَة oder نَعْتَهُ.

S. 134. Z. 16. הכרות. So *Lips.* von zweiter Hand für הדעות.

S. 135. Z. 7. בהיות, praegn. für מהיות zu הוציא (أَخْرَجَ); vgl. 144.25. (מלקבל — לקבל); Anm. 193, 7. v. u. Zu ערב vgl. S. 144. 19. v. u.

S. 138. Z. 7. ברעת מעולה. So *Lips.* von zweiter Hand für כנגר.

S. 139. Z. 9. l. דעת (die Ansicht der Drei ist gleich, ausgenommen die Ansicht Bildad's).

Z. 19. Sinn: Es giebt eine andere Welt, wo der, welcher die Menschen gemacht hat, ihnen vergilt (s. Iob. 34, 11.).

Z. ult. לא רצו, suppl. להאמין.

S. 140. Z. 9. בשקר היה הכה, eine talmudisch gefärbte Phrase, s. Z. 8.

Z. 1. v. u. כל מה לאיוב, suppl. שבא, wie oben Z. 7. 17. vgl. 137, 8. v. u. 138, 11. 16.

S. 141. Z. 1. לבו היה מסבים, l. entweder לא היה מסכים oder לבו לא היה מסכים.

Z. 7. שנסברתי, eine Aposiopese, die zu ergänzen aus 133, 6. v. u. — הדעת, suppl. דעתי. — ונשא למעלה (und erhob sich zu einer höheren Anschauung 60, 21. 153, 5. v. u.), s. 14 v. u. 139, 5 v. u. 140, 4 v. u 143, 5. u. s. f. דבר mit folg. ב ist wie قال ب: behaupten, asseriren.

S. 142. Z. 4. שאיני בו für בה nach der im Neuhebräischen herrschenden missbräuchlichen *synallage generis.*

Z. 9. הברין השם für חברי השם, eine sonst nur in sublimer Prosa und Poesie gebräuchliche Redeweise, die durch eine Ellipse zu erklären ist (= חברין חברי השם). Eine ähnliche seltnere Construction ist Z. 4. v. u. der doppelte Constructiv אהבת ותשוקת בן מאה שנה.

S. 143. Z. 4. בשמירת התורה ומדינה. *Lips.* בשמירה, s. Anmm. 159, 8. v. u. 173, 18. 152, 18. Das N. מריון (= מרי. 53.) ist nach Analogie der dem Verf. eigenthümlichen קשרון, כשרון gebildet. Vgl. Anm. 163, 9., wo viell. פטרון.

S. 144. Z. 3. v. u. כדי שינתן לנו, lies לו.

Z. ult. יעכור, l. יעבור.

S. 145. Z. 5. בה ist emphatisch oder zu tilgen.

Z. 12. v. u. על כמה וכמה שתראה l. שֶׁתֵּרָאֶה, in wie weit sich erstreckt (vgl. in der Pesach-Hagada: ועל כמה וכמה מעלות טובות), oder: und um so viel mehr, dass deine gute gute Regierung über Israel erscheine (= עאכו״).

S. 146. Z. 12. נטעה למתקן הטעמים, d. i., sollten wir sagen, der Accentuator habe sich geirrt? נטעה ist *Hifil*, und das Lam, wie im Arabischen, der emphatische Accusativ.

Z. 16. v. u. כי איזה. Nach Steinschneider ist קריאה zu suppliren.

Z. 7. 6. v. u. החכמים אחרים (die andern Weisen) für החכמים האחרים, vgl. 31, 12 v. u. 162, 2. 191, 5. Anm. 60, 3. Diese Weglassung des Artikels des Substantivs ist dieselbe Licenz des Neohebraismus, die sich auch im Vulgärarabischen findet, z. B. بيت الصغير für البيت الصغير.

S. 148. Z. 19. ינצל, *Lips.* schwer leserlich: שינצל.

Z. 11. v. u. בבינתם, l. בבחינתם. Nach ונקה לא ינקה ist ענינו zu ergänzen, vgl. die Parallele *More* I, 54.

S. 149. Z. 10. v. u. חמלתנו אליו. *Lips.* אלי.

S. 150. Z. 14. v. u. הכר, l. חכר, vgl. S. 153. Z. 16. v. u.

Z. 13. v. u. Invertirt für: ר״ל הפועל והפעול הוא אין.

S. 151. Z. 12. מושגת, s. v. a. שמושגת, *constructio recta,* wie oft (vgl. Anm. 154, 15.), statt der *obliqua.*

Z. 15. v. u. הדעת für מן הדעת, vgl. 18 oft. 50, 5. 68, 2.

Z. 7. v. u. אלולי, gesetzt dass, affirmativ und negativ, = אלמלי, s. S. 155. 12. 180, 1. Bei neg. Bedeutung fügt Ahron לא theils hinzu, S. 166, 12. v. u., theils nicht, 176. 180, 5. vgl. 194, 9, vgl. Z. 10.

S. 152. Z. 18. השגחת אלהית. So *Lips.* statt השגחה; beides ist regelrechte neuhebr. Construction, vgl. השגת הויות S. 165. Z. 21. מלת 89 pen. vgl. Anmm. 157, 21. 143, 4.

Z. 8. v. u. ב׳ ג׳ מינים, als Ausdruck einer unbestimmten Zahl, vgl. מתוך שנים שלשה מאמרים Cap. LXI., und *Dine Schechithot* I, 2. האחד השני לא ישחט (eins oder das andere).

S. 153. Z. 10. v. u. מכל חלקי העו׳, anscheinend pleonastisch, dient viell. zur Verallgemeinerung des Begriffs obgleich nach etwas anomaler Weise, vgl. 70, 11 v. u. Die Umschreibung: eine Zeit von den Zeiten (עת מן העתים S. 27. 188.) für: irgend eine Zeit (s. *De Sacy*, Gramm. Arabe II. §. 881.)

ist bei Ahron ungemein häufig, z. B. בר מהצדדים oder מן הצדדים (S. 118. 186. 200 ושם). פעם מן פעמי יכל' (S. 123.).

S. 154. Z. 15. v. u. בלי הישנה (vgl. Z. 7. v. u.), für בלתי הישנה, vgl. 52, 11. v. u. Anm. 186, 20. ושם.

S. 155. Z. 5. v. u. השמים החלקים, vgl. השתי שאלות *Saadia* f. 42, d. Z. 13. השתי הכמות *Kusri* II, 28. Anm. 5, 27.

S. 156. Z. 9. v. u. העברה. So *Lips.* von zweiter Hand für העבירה, was offenbar irthümlich, vgl. S. 157. Z. 3. v. u.

S. 157. Z. 16. מהכבל, l. מהם כל.

Z. 21. אימת אחרת. *L.* אימת אחרת (Anm. 152, 18.). Das Fremdwort אקלים (pl. אקלימים S. 161. Z. 5. v. u.) entspricht dem arab. اقليم (pl. أقاليم).

Z. 16. v. u. עם אנשים אחרים, viell. אחדים.

Z. 13. v. u. שלא תהבטל. *Lips.* שתתבטל, aber eine zweite Hand hat schon das fehlende לא angedeutet.

Z. 6. v. u. ואם זה, l. ועם זה, ومع ذلك.

S. 158. Z. 10. בני für בני אדם (בא׳).

Z. 11. והנה, vgl. S. 156, 9. v. u. 157, 3. 180, 5. v. u. 181, 1. 2. 196, 23. 198, 7. 3. v. u. 199, 15. Anm. 51, 20.

Z. 21. היראת כח המרמה. היראת ist von zweiter Hand hinzugeschrieben.

Z. 9. v. u. געיל — גאיל הלאה, vgl. S. 200. Z. 9. v. u.

Z. 7. v. u. הנקצף מהשם ית׳ (dass. S. 162. Z. 3. v. u.), eine ächt arabische Construction: der, über den von Seiten Gottes erzürnt wird, vgl. Sur. 1, 8. Aehnliche seltsame *prt. pass.*: נבטי (S. 174), נערק (S. 186. 195.), נשבר (S. 186.).

S. 159. Z. 2. שהעלים, vgl. שיעלים S. 5. 19. 98, 14. v. u.

Z. 21. Die ungenirte Häufung des על hat bei Ahron ihre Analoga. Nach אפילו ist יכול zu suppliren.

Z. 15. v. u. האחר החלק fälschlich versetzt für החלק האחר.

Z. 8. v. u. במעלת הנבואה. *L.* במעלת. S. 160, 4. Anm. 143, 1.

S. 160. Z. 2. שעקרני für שהעקרני, welches sonst gewöhnlich (38, 4. 145, 12. 179, 9.) oder für שהדרני S. 191.

Z. 19. באמרם נביאי מצרים. So *Lips.* Ich vermuthe, dass בשמרם zu lesen ist. Das folgende באשר statt des historischen Wau Ez. 20, 7. ist falsche Reminiscenz oder es fehlt ו אמר.

Z. 4. v. u. כוה, l. כזה, كذا, vgl. S. 161, 5. 166, 12.

S. 161. Z. 9. העמדת (welche aufstellt), trans., etwa s. v. a. המקימת, versch. von עמד על (עמידה 32.), وقف على.

Z. 12. התנבא, das *Hitpa.* in der Bedeutung: die Prophetie empfangen, prophetisch angeregt werden, vgl. S. 171. Z. 7. v. u (viell. auch 33, 21. 164, 10 v. u.). נתנבא S. 184. Z. 2. v. u. und נבא *Pi.* zum Propheten machen S. 163. Z. 18. v. u.

S. 162. Z. 3. להבא, für das Zukünftige, opp. לשעבר, vgl. מהבא Z. 21. S. 175. Z. 2. 3. 6. vgl. S. 198, 1.

Z. 19. התר = היתר (*hetter*). *Lips.*: התיר, vgl. 181, 2.

S. 163. Z. 9. מכח suppl. כי vgl. Z 6. 12. 199, 11 v. u. Anm.

Z. 11. בזה הצורה פטרתין. Jedenfalls = פטיר (Anm. 143, 4.) vgl. צורת הפטיר S. 133. Z. 15. S. 205. Cap. CIII. Anf.

Z. 11. v. u. כי בכך התאמת *Lips.* ר״ל כי בכך, jedoch mit durchstrichenem ר״ל; der Verf. ist, wie aus vielen Beispielen (s. S. 53. Z. 10. 11. Anm.) ersichtlich, im Gebrauch des ר״ל sehr luxuriös, s. 68, 8 v. u. פי׳ ר״ל; Cap. LXI. רוצה עניננו.

Z. 2. v. u. Der Name Muhammeds ist im *Lips.* mit kleinen fast unleserlichen Buchstaben geschrieben. Die falsche Schreibung ist schwerlich Unwissenheitsfehler (4, 19. Anm.).

S. 164. Z. 9. v. u. אבוקרט. Steinschneider liest סוקרט, *Kusri* V. 14. (S. 31, b. ed Br.) S. Onomastikon.

S. 165. Z. 5. הראה, das Passiv, nicht ראה.

S. 166. Z. 9. לכן. *Lips.* לכ׳, viell. Abbrev. Anm. 189, 8.

Z. 14. הן הוא statt כן הוא, s. 25 ult.

Z. 15. על מהילות. So *Lips.*, jedenfalls aus dem Arab. zu erklären.

Z. 16. היינו גם בזה. Steinschneider supplirt נדע aus Z. 17. und vergleicht zu dieser Art proleptischer Ellipsen S. 181. 13. v. u.; 183. ult.; 188, 13. Anmm. 8, 28. 48, 16. 87, 5. v. u. 178, 2. 180, 13. Die Construction (das *verbum finitum* mit vorausgeschicktem كان) ist arabisch, vgl. S. 167. Z. 4. und öfter, vornehmlich in den Citaten aus alten karäischen Werken.

S. 167. Z. 14. v. u. והם מתהלכים, ein stringentes Exempel des واو الحال (vgl. 153, 14 v. u.), ohne dessen Kenntniss die Schreibart des Verf. nicht aufgehellt werden kann. Bemerkenswerth sind die Arabismen in dem Citat aus *R. Jesuah* im Anf. dieser Seite.

S. 168. Z. ult. באמר הנבואה, *Lips.* hier blos נבואה.

S. 169. Z. 7. אלא scheint zu tilgen.

Z. 16. v. u. לא יוכל אדם לעשיר. *Lips.* האדם, jedoch mit durchstrichenem ה, welches auch wohl stehen kann (اللام للجنس).

Z. ult. בחריים, vielmehr defectiv בחרים.

S. 170. Z. 12. בשהם s. v. a. באשר הם, vgl. S. 63, 27. Anm. 158. Z. 10. v. u. 172. Z. 11. v. u., wo viell. בשהיא.

Z. 2. v. u. מתישרים. *concordantes*, s. 104, 9. מישר.

S. 171. Z. 5. המרגשת, suppl. הנפש.

Z. 6. בשינתו — בשנת איתי. vgl. Anmm. 27, 6. 63, 27.

Z. 7. בשנה, l. בשֵׁנָה (im Schlafe), s. 189, 16. v. u.

Z. 20. השלשיית, vgl. S. 174. Z. ult., eine soloke Form für das sonst stehende שלשיית. Vgl. עדיית Bechai I, 10.

Z. 16. v. u. שדברים, l. דברים.

S. 172. Z. 5. v. u. ההוראות, l. המראות.

S. 173. Z. 18. בשעה הנבואה, *Lips.* בשעה, wie in arabischen Codd. oft بسعه für بسعة. vgl. Anm. 143, 4.

S. 175. Z. 9. נאמנת für נאמנה, vgl. Z. 25. S. 167, 19; 170, 4. 11. 14. v. u. (197. Z. 1) 64. 8. Anm. u. נמנת, נצדקת (173).

Z. 13. מקום אחד. *Lips.* אחר.

Z. 16. v. u. על פי יחידים. l. ולא על פי יחידים, s. 187, 22.

S. 176. Z. 11. אל פאת חיוב. sinnlos. Jedenfalls ist פאת חיב zu lesen, vgl. ausser Cap. LXXX. Anf. לחיוב S. 187. Z. 19. פאת חיב ופאת חיב (eine Seite der Pflicht und und eine Seite der Nothwendigkeit) S. 205. Z. 10. v. u.

Z. 18. הבריו ungenau für הבריהם. vgl. Anm. 104, 8. v. u.

Z. 16. v. u. Ein חשבונות ist wahrsch. zu tilgen.

Z. 13. v. u. בשמיר für בשמירה, vgl. שמירך S. 161, 6. v. u. 159, 12. v. u. 183, 15.

S. 177. Z. 3. אי לא s. v. a. *sive non*, wenn nicht ולא zu lesen.

Z. 2. v. u. בהשעני = בהשענו, vgl. s. Anm. 208, 5.

S. 178. Z. 2. Zu restituiren: עד אם העניין לתכלית התכלית, oder prolept. Ellipse (s. Anm. 166, 16.) des שבאם Z. 3.

Z. 10. 11. Das Erste ist הַמִּצְוָה, das Zweite הַמְּצַיֶּה, das Dritte הַמְּצֻוֶּה (ebenso Z. 16. v. u.) zu lesen.

Z. 13. v. u. *Lips.* ראשונו ,תחתונו.

Z. 9. v. u. ולא בעבור המציאה scheint überflüssig.

Z. 3. v. u. עמהן. *Lips.* עם und darnach eine kleine Lücke. כללים in ders. Zeile s. v. a. כלולים oder נכללים (Z. ult.).

Z. ult. יבין, oder בין (sowohl — als auch), wie S. 179, 2. v. u. 205, 12. v. u.

S. 179. Z. 6. על דרך פרט. So *Lips.* Lies: בפרט (vgl. S. 178. Cap. CII Anf. u. S. 180.). Das אלא ders. Zeile fehlt im Original, wird aber durch eine Randglosse נ״ל אלא ergänzt.

Z. 12. ומן אלו המצות מי מין d. i. von diesen Geboten gehören einige zu der Species etc., vgl. S. 13, 21. 14. 14. v. u.

Z. 20. l. אמונות אמתיות.

Z. 12. v. u. לקיום הכבר. So *Lips.*, wahrscheinlich fälschlich für הכרר, vgl. Z. 19. 23. S. 100. Z. 4.

Z. 9. v. u. ולא לבד. *Lips.* ולאלבר ohne Sinn.

Z. 8. v. u. התורה für בתורה.

S. 180. Z. 7. זולתנו, غيرنا, die Rabbaniten, nam. Maimuni, vgl. Z. 10. v. u. S. 122. pen. 206, 12. v. u.

Z. 10. v. u. אי אפשר שלא יטול s. 157, 7. v. u.

Z. 1. v. u. ומה לו, l. לי.

S. 181. Z. 13. v. u. אם שיהיה, suppl. יודע, vgl. Z. 7. v. u. Aehnliche Ellipse S. 166. Z. 16. Anm. Statt והיה יהיה.

Z. 12. v. u. איתו, suppl. צוה, s. 182, 14. 183, 19.

S. 183. Z. 1. ואם ידע, l. ואם לא ידע.

Z. 18. עוד ותהיה für עוד תהיה „so wird dennoch“.

Z. 19. הצווי, l. הקווי.

S. 184. Z. 15. *Lips.* מצד איפנים (Dual?), vgl. 174, 5. v. u.

Z. 15. v. u. שלא יעשה, für שיעשה (Anm. 180, 10. v. u.).

Z. 5. v. u. וזהר, l. וְיתֵּר oder וִיתֵּר, vgl. יִעֵר (162).

S. 185. Z. 8. יש להשיב כמו שתנן לו. Nach כמו ist שהיא zu suppliren oder כמו ist zu tilgen, vgl 161, 15. *Saadia* 36, c. Z. 21.

Z. 13. סדר העולם, nämlich הזה, wie z. B. 159, 15. 201. ult.

S. 188. Z. 15. בין מחקירת המדע, entsprechend dem vorausgehenden בין מכח הכתוב.

S. 189. Z. 1. נושא, l. נשוא.

Z. 8. לא כן = לכן. (Sinn: die Ursachen der Quiddität ei-

nes Dinges sind nicht zugleich die seiner Existenz; **darum**). Ebenso לא כי = לכי Anm. 96, 26. 164, 7. v. u. 166, 5. 9. (Anm.). 174, 8. 191, 8. Diese getrennte Schreibung, bei der לכי seine hebr. Bedeutung beibehält, steht vielleicht nicht ausser Zusammenhange mit dem arab. لكن (= لا كن), dessen Bedeutung jedoch adversativ ist (*Ewald*, Gr. Arab. I. §. 483.).

Z. 24. קוים, viell. besser קוים oder קוין, welche auch im *Kusri* wechseln, z. B. I, 8. vgl. Brecher zu III, 53. 65. End.

Z. 13. v. u. אם כח, suppl. היא (ואת הנפש), vgl. S. 190. Z. 2. oder הוא (Z. 7. v. u.).

S. 190. Z. 4. ואף = כי אף. u. (= בלי) negativ 141, 14. 151, 18.

Z. 6. דבר השני. Das V. ist die صفة zu dem undeterminirten דבר. S. Anm. 30, 7. 59, 12.

Z. 11. v. u. כמאמר. Die verbindende Conjunction oder Präpos. ist weggelassen (113, 20), oder es ist Object von והראו.

S. 191. Z. 6. v. u. מיתוספת, eine beachtenswerthe ebenso arabisirende als aramaisirende Form für das parallele נוספת, vgl. S. 96. Z. 7. 4. 1. v. u. 192. Z. 2. ff.

S. 192. Z. 10. מציאות, l. מציאותו, vgl. 20, 1. v. u. 21, 18.

Z. 13. כי בעל המספר, l. כבעל. s. Z. 1. S. 191. 7. v. u. Anm. 50, 8.

S. 193. Z. 17. אנחנו בקיומה, suppl. נאמין. s. Anm. 139 ult.

Z. 13. v. u. כחמר הכנה, viell. fehlt dazwischen מקבל oder בעל. Im *Lips.* ist zwischen beiden Worten ein weisser Raum.

Z. 7. v. u. להבינו für מהבינו, vgl. S. 197, 17. Anm. 135. 7.

S. 195. Z. 13. v. u. כוללת, vgl. Z. 23.

S. 196. Z. 3. לרצין, suppl. משלח (مفوّض), vgl. S. 114. Z. 10. v. u.

Z. ult. ויחלהו, l. וְיַחֲלֵהוּ, وَأَسْنَدَه, s. S. 185, 9. v. u.

S. 197. Z. 1. ההלך, suppl. העליון od. השכלי.

S. 198. Z. 1. Die Worte erläutern die Bedeutung der sechsten Kategorie, des אנה (مقولة الاين).

Z. 17. כפרד, l. כִּפָּרֵד = כשיפרד (wenn er, nämlich der unsterbliche Theil des Menschen, sich trennt), so wie hinwiederum כשבחלום = כאשר בחלום S. 179, oder l. כהפרד *Ni.*

S. 199. Z. 11. v. u. vgl. 200, 4. 12 v. u. Sinn: dass das einmal Gesammelte nicht wieder zerstreut werden wird (כש = שבש Anm. 11, 13. oder כי אחרי).

S. 201. Z. 8. Eine vielleicht vom Abschreiber verschuldete Tautologie.

Z. 13. v. u. לעלות הנשמית. So *Lips.* Zu ergänzen ist בעולם. vgl. S. 2. 198, 13. 200, 17. 18. 202, 22.

S. 202. Z. 4. חחלה, l. חכלה.

Z. 5. יתהיה. Man erwartet ואין להתהיה oder doch ולא תהיה.

S. 203. Z. 6. v. u. לזכות העולם הבא, suppl. בהיי Z. 23.

S. 204. Z. 7. v. u. ואי אפשר, das Wau der Apodosis, entsprechend dem arabischen ف. So z. B. auch 102, 5. v. u. 188, 20.

S. 206. Z. 4. v. u. כי איננו, „dass er nicht etwa glaube“. Die Partikel כי hat bei Ahron die mannigfaltigsten Functionen, noch weitschichtiger, als das arabische أنّ (أنْ). Ueber den pleonastischen Gebrauch derselben bei Ahron habe ich bereits gesprochen im Literaturblatt des Orients 1840. Nr. 34. Man vergleiche ausserdem, um sich der Bedeutungsnüancen bewusst zu werden: כי = אם 33, 20; וכי 151, 16. 174, ult. und = ואם 166, 16. 109, 9 v. u. 110, 29. (?). 151, 15.; וכי ה 80, 10. 83, 16. v. u. (= הכי 143. 3.); וכיש 81, 17. v. u.; כיון כי (sonst כיון ש), 28, 5. v. u.; כיצד כי (für כיצד אם) 189, 18.; למען כי 89, 20. 101, pen. 163, 6. 166, 14. vgl. 9. v. u.; מחמת כי 85, 18.; מפני כי (sonst מפני ש) 10, 13. 12, 15; משום כי 90, 6. 7. (für משום ש) 166. 13; עד כי 75, 15. (vgl. Anm. 24, 21. 163, 9.) und dazu אמונות ודעות f. 40, c. Z. 10. (כי כאשר); 45, a. Z. 1. (כי אשר ראוי); *Kusri* V, 4. S. 14. ed. Brecher (מאחרי כי); V, 5. (כי אשר).

S. 207. Z. 7. סלו סלו. Eine zweite Hand in *Lips.* fügt המסלה hinzu.

S. 208. Z. 5. בהניעו = כהניעו, wie כתחלה 207. pen. = בתחלה 208, 1. vgl. das talm. התחלה und Anm. 177, 2. v. u.

Z. 13. v. u. האחירו. *Lips.* האחרו. viell. אחרו, wie S. 209. 7.

Z. 12. v. u. אותם, dessen Permutativ (بدل) die beiden folgenden Worte sind, ist in *Lips.* als verdächtig gestrichen.

Excerpte
aus handschriftlichen arabischen Werken
über
einige im Ez Chajim erwähnte philosophirende Secten.

I.

Ueber die Muatazíliten und die zwanzig besondern Parteien derselben.

[Aus Cod. 397. — f. 285 v. — 287 v. — der Königl. Bibl. zu Dresden, enthaltend das كتاب المواقف, System des 'Ilm el-Kelâm od. der Metaphysik, von dem zur Partei der Ashariten sich bekennenden Kâdhi Abderrahmân b. Ahmed b. Abd-el-'Gafar Adhadeddin El-Ìgi, gest. i. J. 756 d. i. 1355, mit dem Commentare Abulhasan Ali b. Muhammed El-'Gorgâni's, zubenamt Es-Sejjid es-sherîf, den dieser unter Timur blühende Gelehrte i. J. 807 d. i. 1404, neun Jahre vor seinem i. J. 816 d. i. 1413 erfolgten Tode vollendete. S. *Fleischer*, Catalogus ad Cod. 397. und über den constantinop. Druck die Anzeige *v. Hammers*, Leipz. Literatur-Zeitung 1826. No. 161 — 163.]

اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة
والخوارج والمُرجئة والنجّارية والجبَريّة والمشبِّهة والناجية
الفرقة الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزّال اعتزل
عن مجلس الحسن البصرى وذلك انّه دخل على الحسن
رجل فقال يا امام الدين ظهر فى زماننا جماعة يكفّرون
صاحب الكبيرة يعنى وعيديّة الخوارج وجماعة اخرى

يرجئون صاحب الكباير ويقولون لا يضر مع الايمان معصية
كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد فى ذلك
فتفكّر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان
صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام الى
أُسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرّر على جماعة
من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين
قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح
فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين [1]
ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد فى
النار اذ ليس فى الآخرة الا فريقان فريق فى الجنة وفريق
فى السعير لكن يخفّف عليه ويكون دركته فوق دركات
الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمى
هو واصحابه معتزلة ويلقّبون بالقدرية لاسنادهم افعال
العباد الى قُدرتهم وانكارهم القَدَرَ فيها وانهم قالوا ان
من يقول بالقدر خيره وشره [2] من الله اولى باسم

1) Die الشهادتان oder كلمتا الشهادة sind: 1) لا اله الّا اللّه; 2) محمّد رسول اللّه.

2) Die W. خيره وشره sind بَدَل الكلّ. die beiden Species dessen, was durch das *decretum absolutum* prädestinirt wird.

القدرية منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب
اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة
النافى ايضا اذا بالغ فى نفيه لانه ملتبس به[3]) ولا يمكن
حمل القدرية على المثبتين له لانه يردّه قوله عم القدرية
مجوس هذه الامة فانه يقتضى مشاركتهم للمجوس فيما
اشتهروا به من اثبات خالقين لا فى قولهم بان الله خلق
شرا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم فى تلك
الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون
القبايح والشرور اليه دون الله سبحانه ويردّه ايضا قوله عم
فى حق القدرية هم خُصَماء الله فى القدر ولا خصومة
للقايل بتفويض الامور كلّها اليه تع انما الخصومة لمن
يعتقد انه يقدر على ما لا يريده الله بل يكرهه والمعتزلة
لقّبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم
بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة يعنى انهم قالوا
يَجِبُ على الله تع ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا
ثواب المطيع فهو لا يُخِلّ بما هو واجب عليه تع اصلا

3) Von dem Verhältniss des اَلْتباس, dem das Bâ el-Iltibâs od. el-Mulabase entspricht, werden auch sonst *adjectiva relationis* hergenommen, wie الحَضَرِىّ d. i. الملتبس بالحَضَر; dass. الحَضْرِى.

وجعلوا هذا عدلا وقالوا بنفى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قُدَمَاء متعدّدة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اى المعتزلة جميعا بان القِدَم اخصّ وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفى الصفات الزايدة على الذات وان كلامه تع مخلوق مُحْدَث مركّب من الحروف والاصوات وبانه غير مَرْئىّ فى الآخرة بالابصار[4] وبان الحسن والقبح عقليان وتجب عليه تع رعاية الحكمة والمصلحة فى افعاله وثواب المطيع والتايب وعقاب صاحب الكبيرة

ثمّ انّهم بعد اتّفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفّر بعضُهم بعضًا منهم الواصلية اصحاب ابى حُذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفى الصفات قال الشهرستانى شرعت اصحابه فى هذه المسألة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نَظَرهم الى ان ردّوا جميع

4) Gegen die Anschauung Gottes in der zukünftigen Welt führen sie vorzüglich Sur. 6, 103. an, wozu Beidhâwi:

واستدلّ به المعتزلة على امتناع الرؤية وهو ضعيف لانّه ليس الادراك مطلق الرؤية ولا النفى فى الآية عامّا فى الاوقات فلعلّه مخصوص ببعض الحالات ولا فى الاشخاص فانّه فى قوّة قولنا لا كلّ بصر يدركه مع انّ النفى لا يوجب الامتناع .

الصفات الى كونه عالما قادرا ثمّ حكموا بانهما صفتان
ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجُبّانى[5]
او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اى اسناد افعال
العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة الشر الى الله تع وقالوا
بالمنزلة بين المنزلتين على ما مرّ تفصيله وذهبوا الى
الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوّزوا
ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد فى النار
وكذا علىّ ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير
بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم
كشهادة المتلاعنين اى الزوج والزوجة فانّ احدهما فاسق
لا بعينه

العَمْرية مثلهم اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم
الا انهم فسّقوا الفريقين فى قصتى عثمان وعلى وهم
ينسبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا
بالزهد تابع واصل بن عطاء فى القواعد المذكورة وزاد
عليه تعميم التفسيق الهذيلية اصحاب ابى الهذيل بن
حمدان العلّاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال

---

5) So genannt von جُبَّا, einem Hauptort Chusistan's in Persien, geb. 235, gest. 303 d. H. S. Ibn-Challikan fasc. VII. No. 618. *ed. Wüstenfeld.*

من عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات
الله تع⁶) وهذا قريب من مذهب جَهْم حيث ذهب الى
ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار
ضرورية مخلوقة لله تع اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا
مكلّفين ولا تكليف فى الاخرة وان اهل الخلدَين
تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دايم وسكون ويجتمع
فى ذلك السكون اللذّات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما
ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم فى مسئلة حدوث
العالم انه لا فَرْقَ بين حوادث لا اوّلَ لها وبين حوادث
لا آخرَ لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهى الى آخرها
بل تصير الى سكون وتوهّم ان ما لزمه فى الحركة لا يلزمه
فى السكون ولذلك تسمى المعتزلةُ ابا الهذيل جهميّ الاخرة
وقيل انه قدريّ الاولى جهميّ الاخرة وقالوا ان الله عالم
بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هى ذاته وحيّ بحيوة هى ذاته
واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تع واحد
من جميع جهاته لا تعدُّد فيه اصلا بل جميع صفاته
راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بارادة حادثة
لا فى محلّ واوّل من احدث هذه المقالة هو العلّاف وقالوا

6) Eine Glosse ergänzt: اى فى الاخرة.

بعض كلامه تع لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي
والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشيا بكلمة كن فلا
يتصور لها محل وقالوا ارادته تع غير المراد قبل لان ارادته
عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك الشيء
بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فتأمل
وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين
فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض
عن اولياء الله تع هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون
شيًا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف
عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائة ومن اصحابه
ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام
وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط
كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده
في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الاخرة
او ينقص من ثواب او عقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان
غاية تنزيهه تع عن الشرور والقبائح لا تكون الا بسلب
قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى
الميزاب وقالوا كونه تع مريدا لفعله انه خالقه على وفق
علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه آمر به وقالوا الانسان
هو الروح والبدن هو آلتها وقد اخذ النظام من الفلاسفة

الا انه مال الى الحكماء الطبعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سارٍ فى البدن سريان ماء الورد فى الورد والدهن فى اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروايح اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركّب والايمان مثل الكفر فى تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة فى القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجى هو مطابقة تلك الصورة لمتعلّقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله خلق الخلق اى المخلوقات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن معادن [7] ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انّه تعالى كمّن بعض المخلوقات فى بعض والتقدم والتأخر فى الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القايلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القران ليس بمعجز انما المعجز اخباره عن الغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العربَ عن الاهتمام بمعارضته حتّى لو خلّاهم

7) Eine Glosse giebt die grammatische Erklärung: بدل من الخلقَ بدل البعض من الكل.

لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذى
لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء
منهما بحجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص
على الامام وثبوته اى ثبوت النص من النبىّ على علىّ
لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب
الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا
او ظلم به على غيره بالغصب والتعدى لا يفسق الاسوارية
اصحاب الاسوارى وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا
عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه
والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدّين على
سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الاخر فتعلّق العلم
او الاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الاخر
للعبد الاسكافية اصحاب ابى جعفر الاسكاف قالوا الله لا
يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين
فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب الجعفر بن جعفر بن
مبشر وابن ندب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم متابعة لابن
المبشر ان فى فساق الامة من هو شرّ من الزنادقة والمجوس
والاجماع من الامة على حدّ الشرب خطاء لان المعتبر
فى الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان
البشرية هو بشر ابن المعتمر كان من افاضل علماء

المعتزلة وهو الذى احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض
من الالوان والطعوم والروايح وغيرها كالادراكات من
السمع والرؤية تقع اى يجوز ان تحصل متولدة فى الجسم
من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا
القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الافات
وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظلما
لكنه لا يستحق ان يقال فى حقه تع ذلك بل يجب ان
يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا
للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم
ولو ظلم لكان عادلا المزدارية هو ابو موسى بن عيسى
بن صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال من
الزيارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمّى
راهب المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب ويظلم
ولو فعل لكان آلها كاذبا ظالما تعالى الله عمّا قاله علوّا
كبيرا ويجوز ان يقع فعل من الفاعلين تولدا لا مباشرة
قال والناس قادرون على مثل القران واحسن منه نظما
وبلاغة كما قاله النظام وهو الذى بالغ فى حدوث القران
وكفّر القايل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا
يوارث اى لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال

وبالرؤية كافر ايضا الهشامية هو هشام بن عمرو الغوطي
الذى كان فى القدر اكثر مبالغة من ساير المعتزلة قالوا
لا يطلق اسم الوكيل على الله تع مع وروده فى القران
لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل فى اسمائه بمعنى
الحفيظ كما فى قوله تع وما انت عليهم بوكيل ولا يقال
الّف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله تع ما الّفت
بين قلوبهم ولكن الّف الله بينهم وقالوا الاعراض لا
تدل على الله ولا على رسوله اى هى لا تدل على كونه
تع خالقا لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعى الرسولة
انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر
وقلب العصا حيّة واحيا الموتى لا يكون دليلا على صدق
من ظهر على يده وقالوا لا دلالة فى القران على حلال
وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من
اتفاق الكل قبل ومقصودهم الطعن فى امامة ابى بكر اذ
كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى فى
كل طرف طايفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعدُ
اذ لا فائدة فى وجودهما الآن ولم يحاصَر عثمان ولم يقتل
مع كونه متواترا ومن افسد صلوة فى اخرها وقد افتتحها
اولا بشروطها فاول صلوته معصية منهى عنه مع كونه مخالفا

للاجماع الصالحية اصحاب الصالحى ومن مذهبهم انهم جوّزوا
قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت
ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتّصافهم بهذه الصفات
امواتا وان لا يكوّن البارى تع حيًّا وجوّزوا خلوّ الجوهر
عن الاعراض كلها الحايطية هو احمد بن حايط نسب
اتباعه الى ابيه وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم آلهان
قديم هو الله تع ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذى
يحاسب الناس فى الاخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك
والمَلَك صفّا صفّا وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام
وهو المعنىّ بقوله عم ان الله خلق آدم على صورته
وبقوله يضع الجبار قدمه فى النار وانما (هو) المسيح
لانه ذرع الاجسام واحدثها قال الامدى وهولاء كفار
مشركون الحُدبية هو فضل الحدبىّ ومذهبهم مذهب
الحايطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلّف
فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء
بالغين فى دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته
والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلّفهم شكر
نعمته فاطاعه بعض فاقرّهم فى دار النعيم التى ابتلاهم
فيها وعصاه بعض فى الجميع فاخرجهم من تلك الدار

الى دار العذاب وهى النار واطاعه بعض فى البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صورة مختلفة كصورة الانسان وساير الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضرّاء والآلام واللذّات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كانت بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان فى الدنيا فى صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ المعمرية هو معمر بن عَبّاد السلّمى قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختياريا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من افعال الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزمانى والله سبحانه ليس بزمانى ولا يعلم الله نفسه والا اتّحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرةً كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة فى حقيقة الانسان الثمامية هى ثمامة بن اشرس النميرى كان جامعا بين الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل

لها ان لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميّت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تع لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون فى الاخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهايم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة وهى قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة فى زمان المأمون وكان له عنده منزلة الخياطية اصحاب ابى الحسن بن ابى عمرو الخياط قالوا بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شياء اى ثابتا متقرّرا فى حال العدم وجوهرا وعرضا اى الذوات المعدومة الثابتة متّصفة بصفات الاجسام فى حالة العدم وان ارادة الله تع كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهى اى ارادته تع فى افعال نفسه الخلق اى كونه خالقا لها وفى افعال عباده الامر بها وكونه سميعا وبصيرا معناه انه عالم بمتعلّقهما وكونه يرى ذاته وغيره معناه انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء

فى ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وزوج
كثيرا من مقالاتهم بعبارته اللطيفة البليغة. قالوا المعارف
كلها ضرورية ولا ارادة فى الشاهد اى فى الواجد منا انما
شى اى ارادته لفعله عدم السهو اى كونه عالما به غير
ساه عنه وارادته لفعل الغير هى الميل اى ميل النفس
اليه وقالوا الاجسام ذوات الطبايع مختلفة لها اثار مخصوصة
كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر
انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل
فى الهيولى والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها
اى يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقران
جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة الكعبية هو ابو القاسم
بن محمد الكعبىّ كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط
قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تع مريد
الافعال اريد انه خالق لها واذا قيل مريد افعال غيره
اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه
يعلمه كما ذهب اليه الخياط الجبائية هو ابو على محمد
بن عبد الوهاب الجبائى من معتزلة البصرة قالوا ارادة
الرب حادثة لا فى محلّ والله تع مريد بتلك الارادة موصوف
بها والعالم يفنى بفناء لا فى محل عند ارادة الله تع فناء
العالم والله متكلّم بكلام مركّب من حروف واصوات يخلقه

الله فى جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام
وخلقه لا من قام به وحلّ فيه ولا يُرى الله فى الاخرة
والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر
واذا مات بلا توبة يخلد فى النار ولا كرامات للاولياء ويجبُ
على الله تع لمن يكلّف اى للمكلّف اكمال عقله وتهيّة
اسباب التكليف له اى يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية
ما هو اصلح له والانبياء معصومون وشارك ابو على فيها
اى فى الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بان
الله تع عالم لذاته بلا ايجاب صفة هى علم ولا حالة
توجب العالمية وكونه سميعا بصيرا معناه انه حىّ لا آفة
به ويجوز الايلام للعوض البهشمية انفرد ابو هاشم عن
ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه
مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار
على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر
مع ادنى ذنب اصرّ عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا
يصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا تُوبة
الزانى عن زناه بعد ما جُبّ ولا يتعلق علم واحد
بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا
مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الامدى هذا تناقض

V.

Ueber Ilm el-Kelâm, die Muatazile von Bosra und Baghdad, und die zwei sunnitischen Gegenparteien, El-Ashari's und El-Materidi's.

[Erklärende Bemerkungen zu dem Excerpt aus Teftazâgi aus einem Supercommentar über Et-Teftazâni's Comm. zu Neğmeddin Omar En-Nesefi's Compendium der Dogmatik, betitelt El-Akaid, zugleich ein Musterbeispiel der subtilsten Scholastik, entnommen aus einer Handschrift der Waisenhaus-Bibliothek zu Halle.]

قوله كالمنطق للفلسفة عدّ فى المواقف كونه بازاء
المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورث القدرة على الكلام
وجمعهما الشارح نظرا الى انّ كونه بازاء المنطق باعتبار
انه يفيد قوّة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوّة على
النطق فيؤل الى كونه مورث القدرة قوله فاطلق عليه هذا
الاسم اى اوّلا ولو لم يقيّد به لضاع امّا قيد الاوّل فى الاوّل
او ذكر وجه التخصيص فى الثانى اذ لا شركة فى كونه اوّل
ما يجب حتى يخصّ بالتمييز وامّا احتمال تسمية الغير
به لغير هذا الوجه فقائم فى سائر الوجوه ايضا مع انه لم
يتعرّض بوجه التخصيص فى غيره قوله هذا هو كلام
القدماء اى ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط
الفلسفيّات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لمّا وقعت
منهم ذكر وجه التسمية عقيب كلامهم قوله ويثبت المنزلة

بين المنزلتين اى الواسطة بين الكفر والايمان لا بين الجنّة والنار فان الفاسق مخلّد فى النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنّة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيّئاته على ما ورد فى الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنّة فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل[18]) قوله قال الحسن قد اعتزل عنا ان قلتَ سيجئ ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلتُ الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده قوله لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنّة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب فى الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محلّ للثواب والعقاب لا انّ كل من دخلهما يثاب او يعاقب ولو سلّم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلّفون عندهم وقد نصّ المعتزلة بانّ اطفال المشركين خدّام اهل الجنّة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنّة

18) Ein Randscholion mit der Namenschiffre قره كمال bemerkt: Er versteht darunter eine solche Zeit, in der entweder gar kein Prophet vorhanden ist, oder in welcher der Ruf des Propheten noch nicht an die Zeitgenossen des Letzteren gelangt ist.

دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا
فرّع على الايمان والطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس
عليه قوله فدخلت النار قوله فكان الاصلح لك ان تموت
صغيرا ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين
بمعنى الانفع وقالوا تركه بخلٌ وسفهٌ يجب تنزيه الله تع عن
ذلك فالجبائىّ اعتبر فى الانفع جانب علم الله فاوجب ما
علم الله نفعه فلزمه ما لزمهم وبعضهم لم يعتبر ذلك
وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف
يجب على الله تع تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن
مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى
الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير
ولا يَرِدُ عليهم شى قوله فسمّوا اهل السنة والجماعة وهم
الاشاعرة[19]) هذا هو المشهور[20]) فى ديار خراسان والعراق

---

19) Nach einer Bemerkung, die der türkische Glossator mit قال استاذ سلمه الله einleitet, bezeichnet der Name الاشاعرة [nach der Form امَغارِبَة], wenn er im Gegensatz zu المعتزلة gebraucht wird, den Complex der Sunniten; im Gegensatz zu الحنفيّة hingegen speciell die Shafiiten.

20) Ein Scholion erklärt: Der Name der Sunniten in Chorasan, Irak, Syrien und den meisten andern Gegenden bezeichnet seinem gewöhnlichen Sinne nach die Ashariten, Anhänger Abu-l-Hasan Ali b. Ismaïl b. Ischâk b. Salim b. Ismaïl b. Abdollah b. Belâl b. Abu-Burda b. Abu-Musa El-Ashari, des Genossen des Propheten Gottes; dieser Abu-l-Hasan war der erste, der in Widerspruch zu El-'Gubbâï trat und von seiner sectirischen Lehre zur Sunna d. i. zur Lehre des

والشام واكثر الاقطار وفى ديار ما وراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريديّة اصحاب ابى المنصور[21]) وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف فى بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها ❋

Propheten und der gesammten, zunächst durch die Genossen des Propheten repräsentirten Gemeine zurückkehrte.

21) Scholion: „Der Sheich Abu Manssur El-Mâteridi, Schüler Abu-Hanifa's im vierten Schülergrade gerad absteigender Linie, beschäftigte sich gleichfalls (wie Abu-l-Hasan El-Ashari, der andere der beiden Häupter der orthodoxen Religionsphilosophie) mit Widerlegung der Meinungen der Muataziliten und ihrer Anhänger." Er starb im J. d. H. 333 (Chr. 944) und hat nach Hagi Chalfa n. 1998. 2359. 3393. ein Werk gegen die Muataziliten (بيان وهم المعتزلة) und einen grossen, aber nicht von ihm selbst redigirten Koran-Commentar (التأويلات الماتريديّة) geschrieben.

ONOMASTIKON.

אבוקרט 164. wo ohne Zweifel der seltner vorkommende Name סקראט zu substituiren ist. Derselbe Ausspruch des Socrates über die *ἀνθρωπίνη σοφία* im Gegensatz zur *θεία*, an Cicero's Ausspruch: *Socrates primus philosophiam devocavit e coelo etc.* erinnernd, findet sich, mit einiger Veränderung, im Kusri V, 14. f. 31, b. *ed. Brecher.* (סקראט הראשון, wofür in Mose b. Esra's ערוגת הבשם der Beiname האלהי).

אבונצר 190. (über العقل المفارق und الهيولانى, vgl. seine *Fontes Quaestionum §. 21. ed. Schmoelders)*, d. i. Muhammed b. Muhammed b. Tarchan Abu-Nasr Al-Farâbi, geb. zu Farab (Otrar), st. zu Damaskus 950 (s. *Schmoelders* p. 15 s.). Ueber einige seiner Werke s. meinen *Catalog. Codd. Hebr. Senatoriae Lips. p.* 302. 303. 305. 324.

אבן אל דאונדי 18., wahrsch. El-Dawendi (Nisba-Form eines persischen Stadtnamens, wie auch האונדי und אל נהוראי *Dod p. 139.* d. i. aus Nahâwend), Name eines sonst nicht bekannten Gelehrten, viell. aus Demâwend (s. *Fleischer ad Abulfedam p. 232).* Unter den vielen Varianten dieses Namens findet sich auch داوند *(ib. p. 212.)*.

אבן עזרא 61. 67. 146 s. 209., der bekannte rabbanitische Gelehrte, den A. auch sonst öfter citirt (z. B. דיני שחיטה f. 121, b. 139, b.).

אבן (בן) רשד 26 s. 29. 38 s. (über den Himmel) 189 s. (über die menschliche Seele), Abulwalid Muhammed b. Achmed b. Rushd aus Cordova, der berühmte Commentator des Aristoteles, der dessen Intellekt genannt

wurde*), die Seule der aristotelischen Scholastik, welche durch ihn von Andalusien aus siegreich sich ausbreitete, st. 1198 (*Jourdain*, übers. v. Stahr S. 94 — 98. 216.). Ueber seine Commentare zu Aristoteles s. meinen *Catalog*. 291. 292. 304. 305. 306. 308. Er war Zeitgenosse des Theosophen Ibn-Arabi, den er erfolglos bat, ihn in die geheime Gnosis einzuweihen (*Fleischer*, *Catal. Lips. p. 492.*).

ר' אהרן 40. 67. 80. 89. 90. 147. 166. בפירוש התורה 99. בעל המבחר *Afendopolo ad P. XIV.*, d. i., R. Ahron b. Josef, genannt הראשון, zubenamt קדוש ה', lebte als Arzt (הרופא) zu Constantinopel um 5054 (1294), s. *Dod Mord. p.* 141 ss. Er war Schüler Mose Nachmani's **), wenn das Zeugniss Elia Beschitzi's am Eingange seines Adderet wahrheitsgemäss ist, und ein ausgezeichneter Gelehrter in allen Wissensfächern, auch in der Kabbala, wie in *Noblot Chokma* f. 56, a. und *Dod Mord.* a. a. O. von ihm gerühmt wird. Seine Ansichten wichen in bedeutenden Punkten von den unter den Karäern übereingekommenen ab, er war mehr Platoniker, und glaubte an eine ewige Materie (*Corona Legis p. 64.*). Gegen die zu der Lehre der Muschebbihiten sich hinneigenden subtil-anthropomorphischen Vorstellungen der ältern Karäer vindicirte er, wie auch Ahron b. Elia, das rein geistige Wesen Gottes, der Schechina und der Engel (*Dod Mord.* p. 27 ss). Er verfasste 1) ס' המבחר, einen in scharfem und gedrängtem, aber eben deshalb oft schwierigem und

---

*) הנקרא בכל הרבעי' ובבני נכיו יקירו ורבקיתו בו (*Miktab Achuz p. 17.*)

**) Dies kann nicht befremden, da sehr viele Karäer rabbanitische Lehrer hatten. In den Rechtsgutachten Elia Mizrachi's (No. 57.) heisst es: ובן כיפר לי מו"ה מרדכי כומטינו ז"ל שרבו הזקן מו"ה חנוך לפורטא שהיה מגדולי קטלוניא ומחוכמיה והיה לך בקי מאוד בכל התלמוד ורב מובהק לרבים וחסיד מופלג והיה מלמד בני הקראים יותר מאשר בבקשי ... בין המתלמידים בין המפוסקים בין מר' ... פני התורה בין המקראות וכו'. Vgl. dazu das offne Bekenntniss Sabbatai b. Elia's, Abschreibers des ספר המבחר, desselben, dem, wie das Akrostich beweist, die alphabetische und mit Juda b. Samuel ha-Levi's ברכי לאלה מרות הקדש wetteifernde Selicha auf die 6. Nacht der עשרת ימי הרחמים angehört (Machzor, Kosloff 596. Bd. III. f. 149, b.): ונתלמדנו מהרבנים גם בהתקבלנו ישחם.... הרבנו בספריהם בשוטינו מפיהם תמיד פירושיהם.......ובמעט כטתה לב רובי עמנו להלחין בהם וקלתם הסביזו לדבריהם לנגדי ופוסחים על שני הסעיפים וכו'.

dunklem Style geschriebenen Commentar zur Thora (vgl. מבחר אחז p. 18. 20. *ed. Geiger*), dessen vorherrschender Charakter philosophisch ist und in dem er oft den rabbanitischen Auslegern, im Gegensatz zu seinen karäischen Vorgängern, Recht giebt (handschr. zu Venedig, wo ihn Azaria de Rossi sah, wie er selbst in dem zweiten Nachtrag zu seinem מאיר עינים f. 1, b. berichtet; excerp. von *J. L. Frey*, Basel 1705. 4., vollständig gedruckt zu Kosloff (גוזלוא)*), mit טירת כסף von Josef Salomo Jerushalmi Ha-Chazan Ha-Karai, einem Supercommentare zum Mubchar). Ahron b. Elia in s. כתר תורה citirt diesen Comm., wie schon Mordechai bemerkt, sehr häufig und unterwirft ihn einer fast continuirlichen ätzenden Kritik, wobei er seinem Vorgänger zuweilen selbst Missverständniss der benutzten rabban. Commentatoren vorrückt (*Corona Legis p. 58.*). Die Argumentationen Ahron's gegen die Rabbaniten (namentlich in dem Punkte בעל יורש את אשתו) hat Elia Mizrachi widerlegt und ihm vorgeworfen, dass er die rabbanitische Lehre häufig gar nicht verstanden und seine Zeitgenossen zu täuschen gesucht habe. Elia Beschitzi sucht im Eingange seines Adderet den so hart Angegriffenen zu vertheidigen und seinen Schwächen nachzuhelfen. 2) כליל יפי, ein kleines, aber bei der präcisesten Kürze reichhaltiges Werkchen über Grammatik, nam. Syntax, gedr. zu Constantinopel 341 (1581). 8. 3) Comm. zu den meisten der Propheten und Hagiographen. 4) סדר תפלות für das ganze Jahr mit vielen Pijutim auf alle Feiertage, gedr. Venedig 288 (1528. 29.) in 2 Bdd.; Kosloff 566 (1806) und mit vielen Zusätzen, besonders סדר ברכות, ebend. 596 (1836), 4 Bdd.

אלכסנדר 189 s. (seine Auffassung der arist. Lehre über das Wesen der menschlichen Seele), d. i., Alexander von Aphrodisias.

---

*) D. i. Eupatoria, s. Literaturblatt des Orient 1840. No. 28. vgl. Hauptbl. 1841. S. 31.

אפיקורוס 15. 108., der bekannte griechische Philosoph aus Gargettus bei Athen (zw. 300 b. 270 v. Chr.), aus dessen materialistischer Physik A. b. E. die zwei Grundlehren hervorhebt, dass die Welt mit dem ewigen Wechsel ihrer Erscheinungen das Produkt stets beweglicher unendlich kleiner Atome sei (קבוץ הדקים), und dass die Conglomeration dieser Atome in ihrer unendlich mannigfaltigen Beschaffenheit und Verbindung oder Trennuag unter der absoluten Alleinherrschaft des Zufalls stehe (אמונת הקרי), arab. افيقورس, Begründer der sogenannten فرقة اللذّة (Alfarâbi bei Schmölders p. ۴) oder *Ἡδονικοί*, hebr. בעלי ההנאה, vgl. Kusri V, 8. 20. More III, 17.*)

אפלטון 12. (seine Ideenlehre). 191 (seine von Arist. verschiedene Ansicht über das Verhältniss der menschlichen Seele zum Körper).

ארסטו 9. 27. 29. 38. 39. 108. 109 ss. 123. 124. 140. 189 s. 191. 193. 195., s. u. הפילוסוף.

כת אשעריה 4. 16 s. 95. 115 ss. 130 s. 138. 181. (vgl. More I, 71 ss. III, 17.), die Secte der Ashariten (الاشعريّة od. الاشاعرة), zubenamt الناجية (die seligwerdende), deren System, gegenüber namentlich den Lehren der Muataziliten, das von der Majorität der Sunniten recipirte ist. Sie lehren 1) dass die Attribute Gottes von seinem Wesen unterschieden seien, jedoch mit Ausschluss jeder Vergleichung Gottes mit den Creaturen und jeder an das Sinnliche streifenden Deutung der im Koran vorkommenden Anthropomorphismen. 2) Gottes absoluter, einiger, ewiger Wille ist der Urgrund alles Bestehenden und Geschehenden. Alles, was geschieht, geschieht eben, indem der ewige Willen Gottes mit welchem Object immer Er will in der Zeit coalescirt

---

*) Der schon in den Talmuden (s. Aruch) sich findende weitere Gebrauch der Nomina אפיקורוס (pl. אפיקורסין, אפיקורסים) und אפיקורסות ist allbekannt.

ان لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حاله غير معلومة مما لا سبيل اليه ☼

II.

Ueber die Secten der 'Gabariten (Mu'gebbire) und 'Gahamiten.

[Aus dems. شرح المواقف. Cod. Dresd. 397. f. 291, v.]

الفرقة السادسة من تلك الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله تع والجبرية متوسطة اى غير خالصة فى القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا[8]) فى الفعل بلا تأثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبت كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان التِرمِذى قالوا لا قدرة للعبد اصلا

8) Das arabische كَسْب, welches die jüdischen Metaphysiker, wie auch Ahron b. Elia, durch [illegible] übersetzen, erklärt demgemäss Ibn-ul-Kisaï: الكسب هو الفعل المُفضِى (sic) الى اجتلاب نفع او دفع ضرّ (*Pocock*, Specimen p. 240). Eine andere Deutung s. ebend. p. 245 ss. ed. vet.

لا موثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشى شيا قبل وقوعه وعلمه حادث لا فى محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة لو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الامدى[9]) لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ✲

III.

Ueber die Muatazile, 'Gahamije und 'Gabarije.

[Aus Kâfi El-Akhisàri's كتاب نور اليقين فى اصول الدين, einem gedrängten im J. d. H. 1014 d. i. 1605 vollendeten Commentar zu El-Thahawi's Akaïd, Cod. 190. der Leipz. Rathsbibliothek. S. *Fleischer,* Catalogus ad Cod. CXC. 2. p. 469.]

ونسأل الله تع ان يثبتنا على الايمان ويختم لنا به ويعصمنا من الاهواء المختلفة كاهواء الفرق الضالّة والآراء

9) D. i. Ali b. Abi Muhammed b. Salim Seifeddin el-Amidi, geb. zu Amid (Diarbekr) im J. d. H. 550 (1155), gest. 631 (1233), Verf. des metaphysischen Werkes Ebkar-ul-Efkar.

المتفرقة والمذاهب الرديّة مثل المشبّهة وهم آلذين شبهوا
اللّه تعالى بالمخلوق فى صفاته والمعتزلة وهم عمرو بن
عبيد وواصل بن عطا واصحابهما سمّوا بذلك لما اعتزلوا
الجماعة فى كثير من الاعتقادات والاصول بعد موت الحسن
البصرى فى المائة الثّانية والجهميّة وهم المنتسبون الى
جهم بن صفوان الترمذىّ وهو الذى اظهر نفى الصفات
والتعطيل وقد اخذ ذلك من جعد بن درهم آلذى ضحّى
به خالد بن عبد الله الملك بواسط فانّه خطب النّاس
فى يوم عيد الاضحى وقال ايّها النّاس ضحّوا تقبّل الله
ضحاياكم فانّى مضحّ على جعد بن درهم لانّه زعم انّ
الله تعالى لم يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلّم موسى
تكليما ثم نزل وذبحه وكان ذلك بعد استفتاء من علماء
زمانه وكانوا من كبار التابعين ثم قتل جهم بخراسان
بعد ما فشا مقالته وتقلّدها المعتزلة بعده ولكن جهم
كان ادخل فى التعطيل من المعتزلة لانّه ينكر الاسماء
الحقيقية وهم لا ينكرون الاسماء بل الصفات والجبريّة وهم
آلذين اسقطوا فعل الاكتساب من العباد وجعلوا افعالهم
من غير اختيار بمنزلة حركات المرتعش وحركات الاشجار
والقدرية وهم آلذين يزعمون ان كل عبد خالق لفعله

ولا يرون الكفر والمعاصى بتقدير الله فنفوا عن الله
صفات الذات والفعل جميعًا واثبتوا لانفسهم ولكلّ فاعل
مختار ممّا دبّ ودرج تخليق الافعال وغيرهم من الذين
خالفوا الجماعة اهل السنّة وتفرّقوا فى العقايد وخالفوا اتى
لازموا الضلالة والبدعة وصاروا من الذين فرّقوا دينهم
وكانوا شيعًا[10]) ونحن منهم بُراءٌ على وزن سُعَداء وهم عندنا
ضلّال لكون كلّ من هؤلاء ضالّا عن طريق الحقّ واردياء
على وزن اشقياء وانّما تبرّؤا منهم لمخالفتهم لحجج الكتاب
والسنّة الواضحة واجماع الائمّة الهادية وسمّوا ضلالا واردياء
لدخولهم تحت الوعيد الوارد فى الخبر المتواتر الذى
هو دليل من دلايل النبوّة حيث اخبر انّ امّته ستفرق
على ثلث وسبعين فرقة كلّهم فى النّار الّا واحدة كما مرّ ✽

IV.

Ueber die Gründe des Namens Kelâm, das Verhältniss der so benannten Religionswissenschaft zu den muhammed. Secten und den Unterschied ihrer früheren rein positiven und ihrer späteren philosophischen Behandlung

[Aus El-Teftazani's Vorrede zu seinem Comm. der Akaïd von Neǵmeddin Omar El-Nesefi, Cod. Senat. Lips.

---

10) Die Worte sind entnommen aus Sur. VI, 160.

188 (nach alter Nummer 155), f. 3, v. Die Handschrift ist beschrieben von *Fleischer*, Catal. p. 168. Saadeddin El-Teftasani ist der 25 Jahr früher verstorbene Nebenbuhler des Seid El-Gorgâni sowohl in Gelehrsamkeit als in der Gunst Timurs. Er commentirte gleichfalls El-Igi's Mawakif und schrieb ein ähnlich angelegtes System der Religionsphilosophie unter dem Titel Makâsid.]

سمّوا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلّتها
التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها
الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها
بالكلام لان عنوان مَبَاحِثه كان قولهم الكلام فى كذا
وكذا ولان مسئلةَ الكلام كانت اشهرَ مَبَاحِثِه واكثرها
نزاعا وجدالا حتى انّ بعض المتغلّبة(1) قتل كثيرا من
اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة
على الكلام فى تحقيق الشرعيّات والزام الخصوم كالمنطق
للفلسفة ولانه اوّل ما يجب من العلوم التى انما تعلَم
وتتعلّم بالكلام فاُطلق هذا الاسم لذلك (عليه) ثم
خصّ به ولم يُطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق

1) Teftazâni meint die Chalifen aus der Dynastie der Abbasiden, welche der häretischen Meinung der Muatazile, dass das Wort Gottes erschaffen sei, huldigten. Ein Scholion bemerkt, dass von den Muatazilten 769 moslimische Gelehrte getödtet worden seien und führt als Beispiel den Ahmed b. Nasir an, der wegen seiner Vertheidigung der Ewigkeit des Koran von Muhammed III. (Mutasim) lebendig geschunden wurde. S. *Muradgea d'Ohsson*, übers. v. Beck. I. S. 58. f. und über das Dogma: *Ez Chajim* cap XCVIII. S. 165.

بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيرُهُ قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافًا ونزاعًا فيشتدّ افتقاره الى الكلام مع المخالفين والردّ عليهم ولانه لقوة ادلتهِ صار كانه هو الكلامَ دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامَين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعيّة المؤيّد اكثرها بالادلة السمعية اشدّ العلوم تأثيرًا فى القلب وتغلغلًا فيه فسمّى بالكلام المشتقّ من الكَلْم هو الجرح وهذا هو كلام القدماء[12] ومُعْظَم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصًا المعتزلة لانهم اوّل فرقة اسّسوا قواعدَ الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جمعية الصحابة رضى الله عنهم فى باب العقايد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطآء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه يقرّر ان مرتكب

---

12) Randscholion: „Man unterscheidet zwei Arten des Kelâm, den Kelâm der Alten und den Kelâm der Späteren. Der erstere befasst sich lediglich mit den Glaubenslehren ohne alle Beimischung; der letztere nimmt zu den Dogmen die Physik, Metaphysik, Mathematik u. andere fremdartige Elemente hinzu.“ Ein anderes Scholion: „Die Summa dessen, was der Commentator sagt, ist: Die ersteren Mutekellimun construirten die Wissenschaft Kelâm zur Bewahrung der Grundsätze der Religion, und stellten sich damit nur in Opposition zu den islamischen Secten: die späteren aber, da sie die Widerlegung der offenbarungswidrigen Principien der Philosophen anstrebten, nahmen die philosophische Discussion in den Kelâm auf“. Ein anderes Scholion: „Dies ist der Charakter des Kelâm nach der Construction (*tedwin*) der Aelteren, nämlich die Untersuchung über die Einheit und die Attribute Gottes mit Ausschluss der Untersuchung über die Theile der *possibilia*.“

الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين
فقال الحسن قد اعتزل عنّا فسمّوا المعتزلة وهم سمّوا انفسهم
اصحاب العدل والتوحيد[13]) لقولهم بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة
عنه[14]) ثم انّهم توغّلوا في علم الكلام وتشبّثوا باذيال
الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين
الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي
عليّ الجُبّائيّ ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا
والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال انّ الاوّل يثاب بالجنة
والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري
فان قال الثالث يا رب لم امتّني صغيرا وما ابقيتني الى ان
اكبر فأومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الربّ اني
كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان
الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني

---

13) Scholion: „Die Sunniten sagen dagegen: Ihre Einheit hebt ihre Gerechtigkeit, und ihre Gerechtigkeit ihre Einheit auf. Was das erste betrifft, so könnte Gott, wofern sein Wesen ohne Attribut ist, ja nicht gebieten und verbieten, und die Bestrafung gewisser Handlungen seinerseits wäre Unrecht. Was das zweite betrifft, so hätte er ja, wofern die Handlungen der Creaturen selbstständig hervorgebrachte sind, Genossen in der Schöpfung, und die wahre Einheit fiele zusammen.“

14) Scholion: „Damit nicht daraus eine Pluralität ewiger Wesen folge, was unzulässlich ist — aber nach orthodoxem Bekenntniss ist die Pluralität des Wesens, nicht die der Attribute, das Unmögliche.“

لِمَ لَمْ تمتنى صغيرا لئلا اعصى فلا ادخل النار ما ذا يقول الربّ فبُهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبَه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رايِ المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسمّوا اهل السنة والجماعة ثم لما نُقلت[15] الفلسفة الى العربيّة وخاض فيها الاسلاميّون وحاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخالطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهَلُمَّ جرّاً الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والآلهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لا يتميز[16] عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات[17] وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو[18] اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية ❋

---

15) Scholion: Die Philosophie wurde von den Griechen zu den Arabern herübergebracht durch den zweiten Lehrer, nämlich Alfàrâbi.“ Er heisst المعلّم الثانى in Bezug auf Aristoteles (المعلّم الاول).

16) Scholion: „Nämlich der Kelâm nach dem Charakter, den er durch die Bearbeitung der Späteren annahm, wie in den Werken طوالع الانوار von Beidhâwi (geb. 1286); المطالع von Mahmud b. Abubekr b. Ahmed El-Urmawi (von Urmia); المواقف von Abderrahman Adhadeddin El-Igi; المقاصد von El-Teftazâni.“

17) Ein Scholion führt als Beispiel an: احوال البرزخ (Mittelzustand zwischen Tod und Auferstehung).

18) Scholion: D. i. sowohl der mit Philosophie gemischte Kelâm der Späteren, als der unvermischte der Früheren.

(متعلّق). Gott ist auch Urheber alles Guten und Bösen, alles Nutzens und Schadens menschlicher Handlungen.*) Er will und weiss, und will in Betreff des Menschen eben dasjenige, was er weiss; er hat dem Kalam geboten, eben dies auf der „bewahrten Tafel" aufzuzeichnen; das darauf Verzeichnete ist sein Decret, sein ewiger unwandelbarer Rathschluss und Vorsatz. Es ist mit der Handlungsweise Gottes nicht unverträglich, dem Menschen auch solche Dinge zu gebieten, welche zu leisten er nicht fähig ist. Die Handlungen des Menschen werden von Gott geschaffen, ohne alle wirksame Cooperation des Menschen, dem nichts zukommt, als كَسْب (115. vgl. *More* I, 73.), d. i., eine gewisse auf die Schöpfung der Handlung völlig einflusslose Concurrenz, durch welche er sich in Hervorbringung der geschaffenen Handlung entweder Lob oder Tadel erwirbt. Dies ist die gewöhnliche, mit dem koranischen Sprachgebrauch übereinstimmige Deutung des kaum durch eine klare Definition zu bindenden Wortes, das insofern richtig durch ריוח (*quaestus, acquisitio*) wiedergegeben ist (*Pocock*, *Specimen p. 240. 249.*). Nach einer andern Erklärung ist كسب die Acquisition der von Gott geschaffenen Handlung; Gott schafft sie, der Mensch acquirirt sie (مكتسب له). Alles, was zum Thatbestand der Handlung erforderlich ist, die Fähigkeit, die Wahl (der Wille) und die aus der Verbindung beider resultirende Handlung selbst ist Gottes Creatur. Der Mensch ist nur das Subjekt (محلّ), an dem dieser schöpferische Process vorgeht, dem nichts

*) Auch der Unglaube der Ungläubigen ist etwas von Gott Gewolltes und Causirtes, obgleich nicht in seiner ursprünglichen Intention (القصد) Liegendes. So die Asharije und mit ihnen alle orthodoxe Sunniten, welchen die Kadarije entgegenhalten, dass der Mensch glauben und nicht glauben könne, weil der Gnadenwille Gottes an ihn kein مشئة الالجاء (Wille des Zwingens) sei, s. *Beidhâwi* zu *Sur. 11, 99.*

zukommt, als jenes geheimnissvolle Etwas, wodurch die Handlung seine entweder Belohnung oder Strafe verdienende Handlung wird. Insofern ist كسب קִנְיָן, od. רכוש, wie es gleichfalls übertragen wird.*) Ueber den تأثير dieses كسب divergiren die Ashariten selbst, und A. b. E. nennt diesen wunderlichen Versuch, dem Menschen einen Antheil der Causalität zu conserviren, mit Recht ענין שלא יושג בדעת ולא יושכל בו דבר אמתי (115.) Die hierher gehörigen erklärenden Zeugnisse arabischer Religionsphilosophen, die *Pocock* (*Specimen 238 — 251*) zusammengestellt hat, beweisen, wie treu und gründlich die Schilderungen A's sind, der hier sich keineswegs auf das bereits von Maimuni Referirte beschränkt. Die Schilderung der Ashariten bei Sale (*Preliminary Discourse p. 165 — 169*, nicht in der schlechten Uebersetzung Theodor Arnolds) ist nur eine treue, etwas übersichtlichere Wiederholung des *Specimen*, mit Beibehaltung der *original Mohammedan expressions* aus leicht zu errathendem Grunde. 3) Das accidentelle Ding, nachdem es zur Existenz gelangt ist, bedarf während des Verlaufes seines Bestehens unausgesetzt eines *Agens*, da es nicht zwei Zeiten lang dient (ישרת שתי עתות), sondern mit jedem Moment immer und immer wieder durch die schöpferische Kraft Gottes erneuert werden muss. Die Lehre der Ashariten über die göttl. Rede im Gegens. zu der der übrigen Secten findet sich abgehandelt in *Cod. Arab. Sen., Lips. CIX.* (*Fleischer. Catal. p. 376.*).**) Diese Grundanschauung der Ashariten im Gegensatz zu den Muataziliten ist im More, noch detaillirter und gründlicher aber im Ez Chajim discutirt, während die rein muhammedanischen Lehrpunkte in beiden übergangen werden. Zu vergleichen ist zur Gesammtauffassung des Sy-

---

*) So gebraucht das Wort z. B. auch Beidhâwi, wenn er zu *Sur.* 11, 75. sagt: الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد.

**) S. auch *Jan. Scharpii Diss. de Obtrectationibus veritatem religionis Christianae non labefactantibus, immo confirmantibus p. 198 s.*

stems auch Ibn-Roshd's تهافت التهافت (הפלת ההפלה gegen Ghazâli, hebr. in der Bibl. Michaels zu Hamburg); die Notizen Samuel b. Tibbon's in פירוש מלות זרות und Menahem Bonifaz's in כ׳ בגדרים sind erbärmlich.

בן סינא 26 s. 29. 38 s. (seine von Averroes divergirende Meinung über die Himmelssphäre). Abu Ali Al-Husain b. Abdolla Ibn-Sina (lateinisch *Avicenna*, woher die verderbte Form בן צני. oder *Abohali*). Schüler Alfarâbi's, geb. 980, st. 1036 (s. *Schmoelders* p. 16.).

בי״ר תבינה 39, 11. v.u. vgl. Z. 15., der Astronom, viell. *Ptolemaeus*.

אל בראהמה 160 s., eine Partei indischer Weisen, genannt neben den Dahartje, arab. البراهمة (zubenannt اصحاب الفكرة, *οἱ φροντισταί*), die *Βραχμᾶνες* des Porphyrius (*De abst. I. 4.*) und *Βραχμᾶναι* des Clemens (*Strom. I. p. 359. ed. Pott.*). Sie werden, übereinstimmig mit A. b. E., geschildert von Abulfeda (*Historia anteislamica p. 172. ed. Fleischer*): „Die Brahmanen sind so fern von der Annahme prophetischer Offenbarungen, dass sie vielmehr die Möglichkeit solcher im Allgemeinen negiren. Sie haben darüber eigenthümliche Bedenken, die in dem Buche über die Religionen und Secten (الملل والنحل) aufgeführt sind.“ Ebenso Hagi Chalfa (*Tom. I. p. 68. ed. Fluegel*): „Unter den Indern ist eine an Zahl kleine Secte براهمة, deren eigenthümliche Lehre in Aufhebung der Prophetieen und Verbietung des Thierschlachtens besteht.“ Die sie betreffenden Excerpte aus Masudi und Kazwîni finden sich bei Gildemeister (*Scriptorum Arabum de rebus Indicis loci et opuscula inedita. I.*); vgl. auch *Fleischer, Catal. Bibl. Senat. p. 438*. Auch der Verf. des אשכל הכפר (und aus ihm Afendopolo in נחל האשכל*) erwähnt sie: דעת אל ברהימי מידים באחדות הבורא ומכפרים בנבואה. Juda ha-Levi (Kusri II, 33.) nennt die ברהמיים neben den Zabiern (צביים) als untergegangenes Volk.

*) Die sektengeschichtliche Partie dieses Werkes hat zuerst *Jost* excerpirt, Geschichte der Israeliten, Bd. 9, Verzeichniss S. 156—159.

גאלינס 22. (über die Unbegreiflichkeit des Wesens der Zeit). 199. (eine für die Auferstehungslehre sprechende Maxime desselben), Claudius Galenus von Pergamum (geb. 131 n. Chr., gest. 201.), Urheber eines geläuterten arzneiwissenschaftlichen Systems, welchem durch Vermittlung der Araber und Juden das ganze Mittelalter huldigte, zugleich speculativer Philosoph. S. ausser den allbekannten Geschichtswerken über Philosophie und Medicin, die „Briefe über Galen's philosophisches System“ in Sprengels Beiträgen zur Geschichte der Medicin I, 1. S. 117 ff.

כת אלגהמיה 115. (דרך עץ החיים S. LXVIII.), die Anhänger 'Gahm b. Safwân's des Tirmiditen, Schülers 'Gaad b. Dirhems, den der König Châlid b. Abdolla zu Wasith am Opferfeste wegen seines frechen Widerspruchs gegen die Offenbarung schlachtete. 'Gahm (später selbst in Chorasan getödtet) trieb das Dogma von der Zwangthätigkeit des Menschen (الجبر), sowie die Läugnung der göttlichen Attribute und die Entleerung Gottes von allen Qualitäten (التعطيل *) auf die Spitze. S. *Pocock, Specimen p. 243 s. Sale, Preliminary Discourse p. 171.*

אל דהריה 160. neben den Brahmanen als indische Secte genannt, welche das Dasein Gottes, die specielle Vorsehung und einstige Vergeltung festhält, aber aus philosophischen Gründen die Prophetie negirt, arab. الدهرية. Firuzabâdi erklärt die Samanije (s. u. סמניה) für indische دهريون, übereinstimmig mit einem pers. Scholion zu Tuchfet *(Gildemeister p. 114.)*, und gebraucht somit den

---

*) معطّل heisst derjenige, welcher Gott die göttlichen Eigenschaften abspricht und ihn so zu einem wesenlosen Gedankenbilde macht, oft überhaupt der Freigeist (im Gegens. zu حلولي d. i. der Mystiker, der Fanatiker). Die orthodoxe Lehre des تنزيه steht zwischen dem تعطيل und تشبيه in der Mitte.

Namen als Gattungsnamen einer indischen oder im Allgemeinen einer Philosophen-Partei. Hagi Chalfa charakterisirt sie folgendermassen *(Tom. I. p. 64 s. ed Flügel)*: „Ferner giebt es solche, welche das Sinnlich-Wahrnehmbare anerkennen, aber das Intellectuelle läugnen und dies sind die Naturalisten (الطبيعية). Alle Freigeister (معطّل), die durch ihr Nachdenken nimmer in Widerspruch mit ihren eignen Verkehrtheiten gerathen, deren Intellect und Speculation sie nicht zum Glauben leitet, deren Geist sie nicht dem jenseitigen Leben zuführt. Sie hängen fest an dem Sinnlichen und stützen sich darauf, und meinen, dass es hinter der sinnlich-wahrnehmbaren Welt keine andere gebe. Man nennt sie دهريون." Hierauf charakterisirt Hagi Chalfa die Philosophen und sagt schliesslich: „Das sind dieselben, die in älterer Zeit Dahrije, Physiker und Metaphysiker waren, nicht die, welche ihre Erkenntnisse aus dem Lichtschacht der Prophetie entnahmen." Vgl. dazu Abulfaraǵ *ed. Pocock. p. 240. (Brucker, Histor. Philos. III. p. 140.)*. Eine sehr instructive Stelle findet sich bei Palkeira, מורה המורה zu II, 13.: „Die menschlichen Meinungen über die Welt gehen in drei Grundansichten auseinander: 1) die Ansicht derer, die jedes Genus für ein Entstehendes und Vergehendes halten, dieweil seine Individuen ein Ende haben; 2) die Ansicht derer, die einige Genera für ewig in ihren Individuen halten, wie die Sphären, andere hingegen für ewig nur in ihren Species und für vergänglich in ihren Individuen: letztere haben weder Anfang noch Ende, insofern sie eine unendliche Menge von Individuen in sich begreifen, und die unvergängliche Dauer solcher Gattungen wird aus dem Einen nothwendigen Grunde bewahrheitet, dass, wenn dem nicht so wäre, sie unendliche Mal untergehen *) müssten. Diese Ansicht ist die der

*) Für [illegible] ist [illegible] zu lesen.

Philosophen. 3) Andere meinen, dass das Dasein einer endlosen Menge von Individuen die Ewigkeit der Genera ersetze, und dies sind die sogenannten הדריה. Fasse diese drei Ansichten wohl in's Auge, denn der ganze Streit über die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt geht auf diese drei Grundanschauungen zurück. Die Ansicht der מדברים und aller derer, welche ein zeitliches Entstandensein der Welt asseriren, bildet das eine Extrem, die Ansicht der כת הדריה das andere, und die Ansicht der Philosophen steht einigermassen in der Mitte." Der N. دَهْرِىّ ist, wie der ursprünglich auf die Muatazile bezogene N. مُعَطِّل, von seinem historisch-philosophischen Begriff in die Bedeutung eines Weltmenschen (*κοσμικός*), eines *homo secularis* überhaupt (ohne den Nebengedanken eines besondern Systems) übergegangen (*Schol. Hariri 384. lin. 2. 3.*, wo er mit مُلْحِد zusammengestellt ist).

דיצניה 118. (vgl. דרך עץ חיים S. LXVIII.), die Secte des Edesseners Bardesanes (ܕܝܨܢ, so benannt von dem Flüsschen Daison bei Edessa), nach Efrem's Zeugniss eines gemässigten, dem kirchlichen Standpunkt der Psychiker sich geflissentlich accomodirenden Anhängers Valentins (für dessen System das koptische Werk Pistis-Sophia, in sahidischem Dialekt, eine noch nicht ausgebeutete Erkenntnissquelle ist). Der von A. b. Elia angegebene Grundzug des Systems dieser Secte, dass Gott Urheber des Guten und der Satan Urheber des Bösen sei, ist freilich sehr ungenügend, jedenfalls aber getreuer, als die Notiz des אשכל הכפר, in welcher Daisaniten und Magier mit einander verwechselt sind: דעת בני אל דיצניים האומרים כי האור והחשך קדמונים ודעת בני אל מגוסיים האומרים השטן בורא כל דבר רע.*) Von den arabischen Schriftstellern wird Bardesanes bald ابن ديصان (*Abulfeda, Hist. An-*

*) Beide Ansichten werden als דעות נפסדות abgewiesen *Corona Legis p. 64.*

teisl. p. 108.), bald schlechthin ديصان *(Makrizi* bei *De Sacy, Chrestomathie Arabe II. p. 88.)* genannt, und als Verf. eine Abhandlung über den Dualismus (القول بالاثنين) bezeichnet. Die nach ihm benannte, wahrscheinlich später entartete Secte heisst الديصانيّة *(Gildemeister* a. a. O. *p. 114*, wo die Lesart des *Cod. Paris.* die richtige ist).

החכם, in vielen Citaten, Ehrenname des R. Jeshuah. Beweisende Stellen für die Bezeichnung des R. Jeshuah durch diese Kinâje sind: 105. P. LXXXI., wo Afendopolo statt החכם ausdrücklich רבי' ישועה hat; 115., wo die Meinung des חכם über den كسب der Ashariten neben der Maimuni's und Josef's ha-Maor aufgeführt wird und החכם keineswegs mit letzterem identisch sein kann; 178 s., wo der Styl, die bald darauf folgende Namennennung 180. und Afendopolo zu P. CII. beweisen, dass R. Jeshuah gemeint ist; 181 s., wo es aus dem Style erhellt. Demgemäss halte ich dafür, dass unter החכם, wo es absolut steht und nicht das blose Permutativ eines vorhergegangenen Eigennamens ist, R. Jeshuah verstanden werden muss, wie z. B. 37. 206. 130 (wo das Citat wegen des eigenthümlichen originellen Styls Jeshuah's schwer verständlich ist) u. s. w. Ungewiss sind S. 57. und 90., wo החכם wahrscheinlich Maimuni ist, vgl. *More I, 11. 64.* Anf., obgleich, da auch R. Jeshuah die Homonymen erklärt hat, diese Annahme nicht als völlig ausgemacht betrachtet werden kann.

חכמי המחקר *opp.* פלוסופים 7. 14. 17. und öfter, nach Afendopolo zu P. IV. (vgl. zu P. LXXV.): „die, welche in der Sprache der Weisen sonst מדברים genannt werden und an Atome (דקים) glauben." Derselbe bemerkt, dass in diesem Namen auch die muhammed. Secten der Muatazilíten und Ashariten, als zu den Atomisten gehörig, inbegriffen werden. Es ist sonderbar, dass der im More und andern rabban. Werken so gewöhnliche Name מדברים (die mit dem Kelâm, arab. علم الكلام, hebr. חכמת הדבר

oder המרבים, sich Beschaftigenden*) im Ez Chajim gar nicht vorkommt.

ר' יהודה 66., naher Verwandter (מִבְּרָף d. i. Mutterbruder) und Lehrer Ahron b. Elia's, dessen Erklärung der Schriftstelle Hos. 11, 3. angeführt wird.

יהודה בן קוריא 46. (aus dessen ביאור der Verf. des אשכל zum Theil seine Erklärung der Homonymen entnahm).

יהודה האבל 17. (gegen die Zusammengesetztheit der Körper aus Atomen) 46. (Erklärer der Homonymen in dem 4909 verfassten אשכל הכפר) 54., vollst. יהודה בן אליהו הדסי האבל**). Sein grossartiges, den 24. Tisri des genannten Jahres in Stambul begonnenes antirabbanitisches Werk ist eine in alphabetisch-akrostichischen Reimstrophen (durch 387 Alphabete hindurch) geschriebene Erklärung sämmtlicher Gebote, die nach den Rubriken des Dekalogs geordnet sind und mit einem grossen Apparat der seltensten Kenntnisse in anziehender Form abgehandelt werden. S. die Schilderung des Werkes nebst Zusammenstellung der darin citirten karäischen Autoritäten *Dod Mord. Cap. XI.* (vgl. p. 151. ס' הפלס הנקרא אשכל הכופר).

ר' יוסף, absolut, ohne Zunamen 15. 36. 87. 93 (über den göttl. Willen). 96 (über Wissen und Wahrnehmen). 115 (über كسب). 116. 117. Ein ר' יוסף erläuterte schon vor Juda ha-Abel die Homonymen (46.). Afendopolo erklärt den absoluten Namen theils durch den Zusatz הרואה (122. 136. *Dine Shechita* IV, 2. vgl. Afend. zu P. LXXXVIII.), theils durch המאור הגדול (88. 89. vgl. Afend. zu P. LXXII.), und auch im Ez Chajim selbst wechselt das einfache החכם רבי' יוסף mit dem vollständigeren und bestimmteren רבי' יוסף המאור (vgl. 79 u. 80.). S. 165 (vgl. 69) und 166.

---

*) S. *Sal. Munk. Notice sur Rabbi Saadia Gaon p. 16-19 not.*

**) Die Beinamen האבל erklärt Mordechai: der um Zion Trauernde (aus Ez. 9, 4.), vgl. das Exc. aus dem karäischen 'ס דוד bei *Trigland* p. 5. 11. Man braucht also nicht auf das syrisch-arabische الأبيل (der Asket) zurückzugehen.

scheinen ר׳ יוסף und ר׳ יוסף המאיר unterschieden zu werden. Sonach muss in mehreren Stellen unentschieden bleiben, welcher der beiden Josef (ob der המאיר oder der unterscheidungsweise הרואה zubenannte) zu verstehen sei; beide behandelten die jüdische Dogmatik nach dem Vorbilde des muhamm. Kelâm, beide schrieben Werke, die A. b. E., dasselbe Gebiet beschreitend, benutzen musste. Nach sorgfältiger Prüfung stellt sich jedoch als wahrscheinlich heraus, dass unter ר׳ יוסף, wo jeder Zuname fehlt, in den meisten Stellen nicht המאיר, sondern der Verf. der von Ahron gleichfalls citirten Werke ס׳ המחקר und ס׳ מחכימת פתי*) zu verstehen sei, welche die Dogmatik thetisch und zugleich antithetisch behandelten und wahrscheinlich in Schilderung der muhamm. Secten dem Aharon manches darboten, was selbst in ספר אשכל הכפר nicht zu finden ist.

ר׳ יוסף המאור 79. 80. המאור הגדול 163. 166., sonst ר׳ יוסף יוסף הקרקסאני, oder schlechthin הרואה בר יעקב אלקרקסאני (*Dine Schechitha f. 138, b.*) d. i. aus Kirkesia**), Verf. des ס׳ המאיר הגדול (im J. 4690***) d. i. 930), von dem er seinen Charakternamen (Lakab) empfing, eines grossen zunächst gegen Saadia Gaon gerichteten dogmatischen Werkes, ferner eines ס׳ מצות und eines ס׳ הנצנים, welches von Juda ha-Abel (אשכל §. 338) genannt wird. S. דוד מרדכי p. 139. 146. *ed. Wolf.*, wo die Identität des Verf. des מאיר und des ס׳ מצות גדול zweifelhaft gelassen wird.

ר׳ יוסף (הרואה) 122. (136.) vgl. Afend. zu P. LXXXVIII. und öfter, mit seinem vollständigen Namen: ר׳ יוסף הרואה בר אברהם הזקן, Verf. des ס׳ נעימות (ס׳ המחקר) und des ס׳ מחכימת פתי (wovon mehr unter ihren Rubriken), versch.

---

*) S. Zunz, *Additamenta* zu meinem Catalog (*Cod. XLII. p.525*).

**) In Abulfeda's Geographie heisst diese Stadt arabisch قرقيسيا, die Nisba also قرقيسيانى.

***) Nach *Dod Mord.* p. 115. 128.

von dem ältern b. Jakob El-Karkesâni.*) Er war der erste, der sich der weiten Ausdehnung der verbotenen Verwandtschaftsgrade durch die בעלי הרכוב (מרכבים) d. i. Combinatoren, einer Rechtsauffassung, die gegen 600 Jahre ihre Geltung behauptet hatte (*Dod Mord. p. 25 s.*), entgegenstellte und das liberalere System der צעידה, aber nur bei Männern, substituirte. S. שער יהודה a. v. O.**)

ס׳ היחיד 32, 4 v. u., ein Werk oder Theil eines Werkes, welches Ahron nach der Lesart des *Lips.* als das seinige citirt. *Mon.* שעיינו, wozu jedoch der Singular בספר nicht zu passen scheint.

ר׳ יפת הלוי 15. (über das von den Atomen prädicirte einfache Sein). 142 (über den Unterschied der Prüfungen Iobs und Abrahams), vollständig ר׳ יפת הלוי אבו (בן) עלי הלוי, aus Bosra (البصرى), mit dem Ehrenbeinamen המלמד הגדול (bl. im 10. Jahrh.). Seine Comm. über die alttestam. Bb. (auch über Iob, wie aus S. 142. zu schliessen ist) lagen dem Ibn-Ezra vor, der sie an vielen Stellen citirt und desshalb von den Karäern für den Schüler Jefet ha-Levi's ausgegeben wird (Adderet Elijahu קדוש החדש VI.), so wie ihn der Verf. des שער יהודה f. 63, b. zu einem Schüler R. Jeshuah's macht, gleichfalls weil er diesen öfter citirt.***). Aber der Verf. des אשכל הכפר, der Ibn-Ezra's Zeitgenosse war und ihn auch (§. 167.) nennt, schweigt davon gänzlich; die „Ueberlieferung", auf welche Beschitzi sich stützt, ist eine völlig unverbürgte und in sich selber, bei dem aus dem ס׳ הקבלה ersichtlichen und auch an Ibn-Ezra hervortretenden Widerwillen bei-

*) S. *Geiger*, Melo Chofnajim S. 74.

**) Das Nähere über diese durch Josef bewerkstelligte Reform des Eherechts findet man auch bei *Selden*, *De Uxore Hebraea I, 4.*

***) Dazu vgl. das Zeugniss Josef Sal. del Medigo's im [illegible]: „Die Schriften der Karäer werfen vieles Licht auf Eben-Ezra's Worte, da dessen Erklärungen meistens den ältern Karäern entlehnt sind, wie dem Jeshuah, Jefet und Jeduha ha-Parssi, wenn er sich auch zuweilen benimmt, wie ein Säugling, der in die Mutterbrust beisst." (Melo Chofnajim S. 27. und dazu die trefflichen Bemerkungen S. 76. 77.).

der Parteien gegen einander, völlig unwahrscheinliche (vgl. Rapaport, Saadia Anm. 31). In הכפר אשכל §. 258. werden als Werke Jefet ha-Levi's angeführt: 1) קיפה הריבלים; 2) *כתב אל תמייז); 3) שער הערך; 4) ס' המצות; 5) זכרון הדתות הנודע ס' נעימות (Dod Mord. p. 139).

ר' ישועה 18. 32. 41. (Corona Legis p 62.) 85. 87. 90. 146. 173. 176. 180. (vgl. דיני שחיטה f. 117, a. 143, b.). Er führt die Ehrenbeinamen הרב החכם הגדול המפלא 85. und החכם האלהי מאיר הגולה הרב רבינו Afendop. zu P. LXXII. Von seinen Werken werden citirt ס' עריות 85. בראשית רבא 18. 90. ס' עשרת דברים 167. Unter dem einfachen Namen ר' ישועה wird dieser grosse karaische Gelehrte auch von Ibn-Ezra in seinem Comm. häufig citirt, einmal (Ex. 9, 1.) mit dem in alten Drucken und Handschriften sich findenden Zusatz הלוי, der aber höchst verdächtig ist, zumal in anderen Ausgaben sich die Lesart ר' יהודה הלוי findet. Sein vollständiger Name ist ר' ישועה הזקן בר יהודה oder, mit arabischer Umsetzung der Kunje, ישועה בר עלי (ابن علي). Er ist Schüler des R. Josef ha-Roëh bar-Abraham, und discutirte in seinem in פרקים eingetheilten כפר הישר (ס' העריות) **) den Rechtspunkt über die unerlaubten Verwandtschaftsgrade, zur Widerlegung der מרכבים (Dod Mord. Cap. IV. Auf.), mit Vorausschickung der nöthigen allgemein hermeneutischen Präliminarien (Corona Legis p. 44. vgl. Trigland Diatr. p. 138 ss. ***), noch gründlicher und ausführli-

---

*) كتاب التمييز (Titel des antikaraitischen ס' [illegible] Saadia's) oder التمهيد (Grundlegung)? – Mehrere Theile des kolossalen arab. Bibelcommentars Jefets (Abu-Ali Hasan b. Ali Al-Bosri's): Genesis, 3 Sidras des Ex. und 3 des Lev., Numeri von [illegible] an, Psalmen, Misle, Megillot, hat neuerdings S. Munk in Egypten für die kön Bibl. zu Paris angekauft. Der Comm. zu Ex. und Lev., so wie zu einem Theil der ersten Propheten und Tereasar findet sich handschr. auch zu Leyden (Catal. p. 405).

**) Das ס' העריות scheint nur ein Theil des ס' הישר zu sein, welches nach Mordechai u. A. על כל המצות handelt.

***) Dort wird berichtet, dass Jeshuah ausser den anerkannten Kanones der Schriftauslegung (acht nach [illegible] Adderet f. 97),

cher, als sein Lehrer (nach dem Zeugniss des R. Ahron b. Josef ha-Rofe im כ' המבחר, angeführt שער יהודה f. 52, a.); auch stimmte er mit diesem über die ערוה überein, die er jedoch auch auf das weibliche Geschlecht ausdehnte, wie dieser weitläufige Controverspunkt in vielen Stellen des שער יהודה erörtert ist. R. Kaleb Afendopolo in seiner אגרת בימה (nach שער יהודה f. 81, a.) hat das System Jeshuah's, welches keine allgemeine Anerkennung fand, einer nochmaligen scharfen Kritik unterworfen. R. Jeshuah verfasste seine Werke, wie die meisten karäischen Gelehrten vor ihm, in arabischer Sprache; R. Tobia, zubenamt המעתיק*), sein Schüler, übersetzte sie in's Hebräische und brachte sie nach Constantinopel, wie aus seinem B. יהי מאורות hervorgeht (s. die אגרת גיד הנשה von R. Elia Beschitzi, der Ausgabe seines Adderet vorangestellt). Die Uebersetzung des כ' הישר war aber fehlerhaft (s. das Excerpt aus שער יהודה bei Wolf III. 622), weshalb Ahron, der Verf. des Mubchar, der sie benutzte, an vielen Stellen in den genuinen Sinn nicht eingedrungen ist (Adderet, סדר עריות V. aus עץ חיים). Die übrigen Werke Jeshuah's sind: 1) כ' אוצר נחמד, angeführt einigemal in אשכל הכפר und in אדרת אליהו, da wo von den Streitpunkten zwischen Rabbaniten und Karäern in Betreff des Septaden-Festes die Rede ist (*Per.* III. und VI End.), vielleicht identisch mit dem ..יכ' אוצר נחמד פירוש על תורת כהנים der Oppenh. Bibl., welches möglicherweise dem R. Tobia (Noblot 56, a.), keinesfalls aber dem R. Jefet ha-Levi angehört, dem es irrthümlich zugeschrieben ist.**). 2) פירושים על תנ"ך (*Dod Mord. p. 116.*); 3) כ' עשרת הדברים; 4) כ'

---

wovon einer כח פחוי = الفحوى, d. i. die Folgerung aus dem intendirten Schriftsinn, heisst, noch einen neuen, den er דרך הכתוב nannte, geltend zu machen gesucht habe.

*) Wahrsch. identisch mit שערי תשובה *Dod Mord. p. 70.*, dessen לוקט נחמד in Ahron's כ' מצות citirt wird *(ib. p. 140 not.)*.

**) Viell. ist Tobia der Uebersetzer. Ein Exc. daraus, enthaltend eine Polemik gegen משוי בעל בכי הכרמי (aus der hervorgeht, dass Meswi aus Baalbek im Alter zum Christenthum übergegangen), handschr. bei Zunz.

בראשית רבא. eine philosophische Auslegung der Schöpfungsgeschichte, citirt in ארח צדיקים (Zunz, G. V. S. 177.), handschr. zu Leyden (*Catal. p. 405. 407.*).

אומות ישמעאל 4., nicht etwa blos die Araber*), sondern die muhammedanischen Völker insgesammt (الأمّة), unter welchen, nach dem Vorbilde der griechischen Religionsphilosophie, vornehmlich durch die Muatazilisten und Ascharisten die Dogmatik (الكلام) philosophisch durchgebildet wurde. Das Dogma der חכמי ישמעאל von dem ewigen كلام الله wird S. 165. erwähnt.

אנשי כמניה 108. neben den Sophisten unter der Rubrik der epikurischen Lehre von der Vorsehung genannt. Ich leitete zuerst den Namen von dem pers. كومان (entsprechend dem arab. وَهْم) ab, sie mit der obstinaten Partei der Sophisten, welche عناديّة genannt wird, identificirend. Aber ohne Zweifel ist כמניה zu lesen. So wird diese Secte genannt in אשכל הכפר (Gebot II. §. 96.), wo erwähnt wird דעת אל כיכורים ואל סופסטאיה ואל כמניה האומרים כל עניני העולם הזה אינם אלא כמו חלום וחזיון לילה (völlig übereinstimmig mit der Schilderung Ahron's), und aus diesem in Afendopolo's נחל אשכל (handschr. in der Bibl. J. H. Michael's zu Hamburg). Die Varianten des *Mon.* und des דרך עץ חיים (S. LXVII.) scheinen diese Lesart zu bestätigen. Demnach ist die indische Schamanen-Secte zu verstehen, die *Σαμαναῖοι* des Porphyrius (*De abstin. I. 4.*), die neben den *Βραχμᾶναι* genannten *Σαρμᾶναι* des Clemens (*Stromat. I. p. 359. ed. Pott.*), die سمنيّة (*Samanije*) der arabischen Schriftsteller. Ein Excerpt aus Ibn el-Hâgib's مختصر المنتهى (in *Cod. Senat. Lips. CXXII. Catal. Fleischer. p. 438.*)

---

*) Auch unter den Arabern kommt dieser Name eigentlich nur den echt ismaëlitischen (nicht himjaritischen) zu, deren Stammbaum auf ربيعة und مضر (welche beide Namen daher zuweilen *per μερισμόν* vom gesammten Volke gebraucht werden) und noch höher auf Adnan und Ismael zurückgeht.

besagt über sie folgendes: السمنيّة ؏ قوم ينسبون الى سمنان من فلاسفة الهند وقيل السمن الوثن والسمنيّة عبدة هذا الوثن يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار. In dem B. Tuchfet Ichwân es-Safa werden neben den Meistern der Secten (ارباب النحل) die Daisaniten und Samaniten zusammen genannt. Firuzabâdi (und mit ihm übereinstimmig ein persisches in Indien niedergeschriebenes Scholion zu Tuchfet) erklärt die Samaniten für indische دهريّون (s. דהריה) und Seelenwanderungsbekenner. Gildemeister (*De Rebus Indicis, I. p. 113 s.*), der letztere Stellen anführt, bemerkt: „*Si ex nomine conjectari licet, sunt* श्रमणाः, *prâkr.* समणा.“

בראביה 88. (vgl. דרך עץ חיים S. LXV), eine Secte, welche die göttlichen Attribute für additionell und vom Wesen Gottes verschieden (ענינים נוספים חלוקים) hält. Unter den 73 Secten, die Adhadeddin beschreibt, findet sich dieser Name nicht*). Ueberdiess ist die Annahme von صفات زائدة على ذات الله (gegen die Muataziliten, die das Wesen Gottes und seine Attribute identificiren) von muhammed. Standpunkte nicht heterodox, wohl aber die Annahme einer **realen** Verschiedenheit dieser Attribute vom göttlichen Wesen, und dies scheint das Charakteristische dieser Secte, die eben desshalb wohl schwerlich mit dem kecken Rationalisten חוי הכלבי**), den Saadia widerlegte und den Ibn-Ezra öfter persiflirt, in irgend einem Zusammenhang steht. Viell. ist eine Partei der صفاتيّة oder der Attributisten zu verstehen, deren Entstehung in eine Zeit fällt, wo der philos. Kelâm mit seiner fein distinguirenden dogmatischen Terminologie

---

*) الكلاب heissen die Cyniker, s. Alfarâbi S. ٤٣ bei *Schmoelders, Documenta Philosophiae Arabum*.

**) S. die reichhaltigen Notizen über jüd. Secten in Zunz G. V. S. 395 s. Anm.

sich noch nicht gestaltet hatte. Diese Secte, welche später in die der Ashariten überging, soll darin, dass sie von der Annahme declarativer Attribute (wie Hand, Antlitz etc.) in التشبيه الصرف (puren Anthropomorphismus) verfiel, die Karaer (القرايين) zu Vorgängern gehabt haben (*Pocock p. 224. Sale p. 164*).

לוי בן יפת הלוי 15. (seine Ansicht über die Atome), sonst לוי הלוי und mit seinem arabischen Namen شيخ ابو سعيد, wie es heisst אשכל הכפר §. 257.: דרך זו אמר גם בני (של יפת) לוי הלוי הנודע שיך בו סעיד*) משכילי גע. Er verfasste, wie auch sein Vater, ein ס' במצות, welches in den karäischen Werken אשכל, שער יהודה u. אדרת sehr häufig angeführt wird, handschr. zu Leyden (*Catal. p. 406*).

דת ליטבי 109. (unter der Rubrik der epikurischen Vorsehungslehre). Afendopolo oder sein Abschreiber defektiv: לטבי (S. LXVII.). Uebereinstimmig in Schilderung und Schreibung hat אשכל הכפר (und נחל אשכל in dem Excerpt der betreffenden Partie über die Secten): דעת ליטבי שמאמין בצורה שיראה האיש ההוא בכל בקר בעת שיקץ משנתו.

בעל ס' מאירת עינים 96., wie es scheint, ein speculativ dogmatisches Werk, welches auch in אשכל הכפר citirt wird (**Dod Mordechai** S. 139).

כת המגברים 113 ss. (מגברים 115. LXVIII. מגברה 118. מגברא 132.), arab. الجبريّة oder المجبّرة**). die direkten Gegner der Kadariten, indem sie alles freie Handeln dem Menschen absprechen und seine Handlungen Gott, als einziger wirkenden Ursache, zuschreiben. Sie stellen dem Dogma القدْر das Dogma الجبْر entgegen: der Mensch ist nothwendiger und unvermeidlicher Weise gezwungen,

---

*) בו ist die im Persischen und Türkischen vulgäre (auch schon bei arab. Dichtern vorkommende) Abkürzung des אבו, wie [illegible] = [illegible], ابو يزيد = بويزيد (*Bajazeth*), s. Serapeum 1840. S. 167.

**) So, nicht المجْبِرة ist zu vokalisiren.

so zu handeln, wie er handelt, durch Gottes ewigen und unabänderlichen Willensbeschluss; er ist مسلوب الاختيار بالكلية (*Beidhâwi* zu *Sur. 10. 45.*). Die Secte zerfällt in mehrere Parteien: die strengste derselben (الخالصة) negirt am Menschen nicht allein alles Handeln, sondern auch alle sowohl operative als acquisitive Fähigkeit; er kann nichts thun, sondern bringt alle seine Handlungen durch Nothwendigkeit hervor, da er weder Fähigkeit noch Willen noch Wahl besitzt, eben so wenig als ein lebloses Agens. Dies die extremische Lehre der جهمية. Eine gemässigtere Partei gesteht dem Menschen einige Fähigkeit zu, aber eine auf die Handlung nicht influirende, sondern lediglich auf Erlangung des Nützlichen oder Abwendung des Schädlichen gerichtete, eine Concurrenz zur Handlung, die dem Handelnden Lob oder Tadel erwirbt, aber auf die Hervorbringung der Handlung selbst völlig einflusslos bleibt (arab. كسب, hebr. קניה, ריוח). In dieser zwischen الجبر und التفويض (absoluter Nothwendigkeit und absoluter Freiheit) mitten inne liegenden Ansicht treffen die 'Gabariten mit den Ashariten zusammen, welche A. b E. demgemäss in dem *locus* von den Handlungen des Menschen zugleich mit den 'Gahamiten ersteren subordinirt. S. *Pocock, Specimen p. 238 ss. Sale, Preliminary Discourse p. 171 s.*

מחמיט, mit dem beschimpfenden Beiwort הפסול 163. (vgl. *Munk. Notice p. 87.*) und חמ״ט הפסול 4. (nach *Mon.*), der verstümmelte Name des arabischen Pseudopropheten Muhammed, den Kusri (IV, 11.) מנהיג ההגריים nennt, sonst richtig מחמד geschrieben (z. B. צמח דוד s. a. 614.).

כת מיחדדים 108. (vgl. דרך עץ חיים S. LXVII), eine atheistische, Alles für Zufall erklärende Secte *).

*) Das assonirende ملحد (der auf die Seite Gehende, Abweichende) ist ein Gattungsname der Häretiker (اهل الالحاد).

ס׳ מחכימת פתי 99. (über Wissen und Wahrnehmen, vgl. ר׳ יוסף שערים 66.), ein auch in אשכל הכפר citirtes, aus 33*) bestehendes Compendium des grösseren ס׳ המחקר von Josef ha-Roëh b. Abraham, welches vielleicht eben in Bezug auf dieses مُخْتَصَر den Namen المحتوى trägt. Die Leydner Bibl. besitzt auch dieses Werk (*Wolf III. p. 1202*).

ס׳ נעימות היא ס׳ המחקר 115. ס׳ המחקר 131 (über die menschliche Willensfreiheit) 43. (über Linie, Fläche und Körper), ein philosophisch-dogmatisches Werk des Karäers **Josef ha-Roëh ha-Kohen b. Abraham**, welches den arabischen Titel אל מחתוי **) (= المحتوى, d. i., das Umfassende) führt (אשכל §. 33. 100.) und in 40 שערים, im Geiste und in der Form des alterthümlichen karäischen Kelâm, die Hauptthemen der Dogmatik (Anfänglichkeit der Welt, Erkenntniss Gottes, Vorsehung, Gesetz und Prophetie) abhandelt. Es findet sich handschriftlich in Leyden; das erste Shaar sucht den Beweis dafür zu führen: כי האלהים יתב׳ שמו יודע בבירור ולא מן הקבלה, d. i., dass Gott auf demonstrativem Wege ***) und nicht aus der Ueberlieferung erkannt wird (vgl. die Citate aus ר׳ יוסף Ez Chajim 79. 80.). Wohl zu unterscheiden ist das ס׳ נעימות Jefet ha-Levi's (*Dod Mord. p. 139*).

ר׳ מנחם 36., der nach *Dod Mord. p. 130.* vom Verf. des מבחר zu *Gen. 25, 19.* citirt wird, viell. identisch mit dem מנחם קראי, der an einen bei Saadia wohnenden Proselyten עקלס †) einen Brief über die הלכות שחיטה geschrieben haben soll (*Trigland, Diatribe p. 314 ed. Wolf.*). S. *Wolf, Bibl. I, 762 s.*

*) Nach *Wolf l. l. 133.*
**) *Wolf, Bibl. III. S. 377*, wo מחתוי בסר zu lesen ist.
***) *Wolf l. l.* Vor יודע ist לא zu tilgen.
†) Wahrsch. s. v. a. עקילס (*Aquila*), da der Name weder arabisch ist noch persisch sein kann.

משומד 195, 7., ein wahrscheinlich zum Christenthum (wie Meswi aus Baalbek) übergetretener Jude, der den aristotelischen Beweis der Unsterblichkeit der Seele für nichtig erklärte.

בת אלמניאה 118. (wofür דרך עץ החיים S. LXVIII. corrupt (בת אל מנראה), die Secte der Manichäer, die in אשכל הכפר folgendermassen erwähnt wird: האומרים שהאור פועל טוב והחשך רע והיא דעת בני אל מניאה, und für deren Geschichte Mirkhond's Chronikon der Sassaniden *) und auch Firdusi's Schahname unter den betreffenden Königen zu vergleichen ist. Der Name ihres Begründers ist מאני (Shalshelet f. 9, b.), arab. مانى, mit dem Beinamen الزنديق (der Dualist), der arabische Name der Secte المانوية (*Abulfeda, Hist. anteisl. p. 82. 88.*). **) Diese Secte versteht vielleicht Juda ha-Levi unter den בעלי החשך והאור (Kusri V, 14. f. 31, b. *ed. Brecher*), wenn nicht die Magier, مذهب المجوس, hebr. אל מגושיים, denen in אשכל הכפר zwar die Grundlehre, dass der Satan alles Böse schaffe, beigelegt wird, die aber von arabischen Schriftstellern (vgl. *Pocock, Spec. p. 234.*) mit denselben Worten geschildert werden, mit denen A. b. E. die Manichäer schildert.

בת מעתזלה 4. 16 s. 135. 138., eine der muhammedanischen Hauptsecten, welche den philosophischen Kelâm begründete und darin das Vorbild sowohl der karäischen als auch eines grossen Theils der rabbanitischen Dogmatiker wurde (Ez Chajim P. I., More I, 71.). Sie sind die von den Karäern vorzugsweise sogenannten متكلمون, hebr. חכמי שרשי אמונה od. בעלי חכמת הדברים (Kusri V, 15 ss.), bei A. b. E. חכמי המחקר (unter welchem Namen jedoch auch die Ashariten mit inbegriffen werden), bei

*) In *De Sacy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse p. 12 ss.*

**) Das talm. מינים, מינין (jerus. auch מינאים) steht mit diesem Namen in gar keiner Verbindung.

Maimuni (nach Samuel b. Tibbon *) מדברים, ein Name, der sich nirgends im Ez Chajim findet und von A. b. E. (der nicht, wie Maimuni, sich ihnen feindlich gegenüberstellt) geflissentlich vermieden worden ist, obgleich er die Bezeichnung חכמת הדבר für علم الكلام (nicht علم المنطق, wofür חכמת ההגיון) zu gebrauchen scheint (98. 103, 18). Was über das Lehrgebäude der Muataziliten und die vielen Parteien derselben zu sagen ist, findet sich in den gegebenen Excerpten, welche, mit Hinzunahme Pocock's und Sale's, leicht verstanden werden können. Die physikalischen Grundbegriffe der Muataziliten aber parallelisirt mit den entsprechenden der Ashariten, sowie die von beiden darauf basirte Weltanschauung schildert A. b. E. (neben dem Maimuni und Juda ha-Levi im Kusri zu vergleichen sind) so ausführlich und gründlich, dass die bis jetzt bekannten arabischen Relationen daraus ergänzt werden müssen.

ר' משה החכם 18. 38 s. 54. 57. 60. 66. 74. 93. 95. 115. 116. 117. 123. 137. 146. ר' משה בן מיימון 46. 51. החכם הגאון ר' משה 90. המיימוני *Dine Schechitha f. 116, a.* S. den Excurs S. 329 ss.

ר' משה 76. 80. (רבי ותיתני), Lehrer und Schwiegervater Ahron b. Elia's, dessen er auch im ס' המצוה (z. B. דיני שחיטה f. 119, b.) rühmend gedenkt.

משל הקדמוני 133. d. i. das alterthümliche Sprüchwort (nicht das bekannte so betitelte Buch Isaak Sahola's): „Barmherzigkeit gegen die Bösen ist Grausamkeit gegen die Frommen."

משרת משה 147.**) (wo daraus die Auslegung des doppelten Tetragrammaton *Ex. 34, 6.* citirt wird), Titel eines noch ungedruckten Werkes, welches Kalonymos, ein Schü-

---

*) Vgl. dazu Palkeiras treffliche Bemerkung (מורה המורה S. 152.) über den Unterschied der Termen متكلم und فقيه.

**) Die Worte sind kein Bibelcitat, s. Steinschneiders Selbstberichtigung in den Zusätzen zur Nachweisung der Bibelstellen.

ler Maimuni's, zur Vertheidigung seines Lehrers, namentlich seiner Vorsehungslehre verfasst hat (*Cod. Sen. Lips.* XXX, *18*, s. meine Beschreibung im Catalog p. 296 s.). Die Ausleger Maimuni's (מפרשי דבריו) werden citirt von Ahron 60.

מתנצרים 4., die Heidenchristen, denen eine irrige Religionsphilosophie zugeschrieben wird, deren Beweisführungen die Griechen erst von den Israeliten gelernt hätten.

מספסטאני 108 (neben den Samanije). Statt dieser und den noch corrupteren Schreibarten des *Mon.* und דרך עץ חיים (S. LXVII.) haben אשכל הכפר und נחל אשכל die richtigeren Formen כופסטאיה (transponirt כופסטאטיה), El-Sufastâïje, Σοφισταί. Ueber diese griechische Secte bemerkt Ibn el-Hâgib (a. a. O.): السوفسطائيّة هم قوم من حكماء اليونان ارتاضوا كثيرا وبالغوا فى الهذيان حتّى قالوا بعدم حقايق الاشياء يقال سفسط فى الكلام اذا هذا غيه. Ihnen entgegen wird die Realität der Aussenwelt und ihrer Wahrnehmung behauptet gleich im Anfang der Akâïd von El-Nesefi: قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقّق خلافا للسوفسطائيّة. Den letzten beiden Worten fügt El-Akhisâri in seiner Dogmatik (*Cod. Senat. Lips. f. 18, b.*) folgende Exposition über die drei Parteien der Sophisten bei (die obstinate; die subjektivirende, die immer sagen عندى, so ist meine Meinung, so kommt es mir vor; und die ignorirende oder ephektische, die immer sagen لا ادرى, ich weiss nicht): فمنهم من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيلات باطلة كالعناديّة ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات*)

*) El-Teftazâni in seinem Comm. zu El-Nesefi's Akaïd (f. 5, a. b.) fügt hinzu: حتّى ان اعتقدنا الشىء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث.

كالعندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انّه شاك وشاك فى انّه شاك *) كالّا ادرية.

בה עבדיאי 121. 126. 136. כה עבאר 135. Die Schreibung עבדיאי findet sich auch in A. b. E. דיני שחיטה IV, 2. (Orient 1840. S. 155.), wo ihre Rechtfertigung der Thierschlachtung als ריב aus retributiver Seelenwanderung und die Einwendungen des R. Josef dagegen wiederholt werden. In אשכל הכפר (und daraus in נחל אשכל) werden sie folgendermassen aufgeführt: דעת אל עבדיאי ואל מכברים הכופרים בעולם הבא ותשלום הגמול לצדיק ולרשע בעולם הזה על ידי גלגול הנפשות מגוף אל גוף אחר, d. i., sie läugnen die zukünftige Welt und nehmen eine recompensative Vergeltung des Gerechten und Bösen bereits in dieser Welt an mittelst einer Wanderung der Seelen von einem Körper in den andern. Unter den im Kitâb el-Mawâkif geschilderten Secten sind nur zwei klangähnlich, die مَعْبَدِيّة (s. 290, b.) und die عبيديّة (f. 291, a.); aber die erstere differirt nur in einigen Punkten des kanonischen Rechts, und die andere, Anhänger Obeid el-Mukedhib's, hat anthropomorphisirende Ansichten über Gott und seine Attribute.

הפילוסוף, eine durch das ganze Werk hindurchgehende Metonymie (Kinâje) des Aristoteles. Dass dieser Ehrenname den Stagiriten und keinen andern bezeichnet, erhellt deutlich aus 38, 12 v. u. (vgl. More II, 3.) und Afendopolo zu P. XIV.; ferner aus 48, 2. v. u. (wo von den drei ἀρχαῖς oder letzten Gründen der Dinge die Rede ist); 96, 15 v. u. (von der altaristotelischen Unterscheidung der intellektuellen und sinnlichen Wahrnehmung); 49, 17. (von den Eindrücken der seelischen Affekte auf den Körper, vgl. *De Anima I. §. 18*); 91, 9. (von der Identität entweder im Wesen oder in zufälligen Eigenschaften, vgl. *Metaphysic. X, 3.*); 162 ob.

---

*) El-Teftazâni fügt hinzu: وعلّم جرّا (und so fort).

(über die Vorbedeutung der Träume, s. *Lud. Vives de Anima II. p. 117.*). Zuweilen sind die Citate aus Aristoteles freilich etwas unkenntlich, zuweilen ist der heidnische Charakter des Philosophen etwas offenbarungsgläubig gefärbt, weil seine Werke die syrische, arabische und hebräische Sprache durchwanderten und mit seinen Commentatoren verschmolzen, ehe sie **A. b. E.** citiren konnte. Nichts desto weniger steht es fest, dass הפילוסוף stets auf Aristoteles zu beziehen ist, auch an Stellen wie S. 189., wo הפילוסוף und ארכטו unterschieden scheinen.

הפילוסופים, absolut und im Gegensatz zu חכמי המחקר (w. s.), nach Afendopolo zu P. IV. die Aristoteliker (כת אריסטוטלים החכם) und überhaupt Alle, die an die drei Principien *οὐσία* (*μορφή, εἶδος, λόγος*), *ὕλη* und *στέρησις* glauben.*)

הפילוסופים קדמוני היונים 4. (ihr Verhältniss zum Judenthum).

חכמי יון 165. (metaphorische Auffassung der Rede Gottes).

אומות הצבא 33. אומת הצבא 157., genannt als eine grosse an die Ewigkeit der Welt glaubende und die Sterne anbetende Volkspartei, welcher Abraham, der Vater der Gläubigen, entgegentrat. Arabische und jüdische Schriftsteller bezeichnen mit dem weitschichtigen Namen الصابئة (הצאבה im More) od. الصابئون (צביים im Kusri) das gesammte dem Sterndienst ergebene Heidenthum der Vorzeit und sprechen demgemäss von indischen, persischen, ägyptischen, arabischen, griechischen, römischen etc. Sabäern (*Hagi Chalfa I. p. 65 ss. Abulfeda Hist. anteisl. p. 98. 106. 110.*); der Name und die Charakterzüge dieser Religionspartei sind jedoch einer Secte entnommen, die jedenfalls erst in der nachchristlichen Zeit, als das Heidenthum in eine Menge neugestalteter, wunderlich gemischter, zum Theil vom Lichte der Offenbarung tingirter Parteien zerfiel, sich organisirte und ihre Astrolatrie zu einem philosophisch-astrologischen Systeme ausbil-

---

*) فاذن المبادى المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلثة صورة ومادّة وعدم *Avicenna, Physicorum c. I. p. 26. ed. Rom*

dete, welches sie in mehreren, den vor Abraham lebenden Patriarchen zugeschriebenen Pseudopigraphen (wie صحف شيث *Abulfeda l. l. p. 148.)* entwickelte. Die Sabäer hatten eine besondere Literatur; Maimuni *(More III, 29.* vgl. *Kusri I, 61.)* führt mehrere ihrer wahrscheinlich aus dem Syrischen in's Arabische übertragenen Werke an, unter denselben das von Ibn-Wachshija übersetzte: העבודה הנבטית (s. *Quatremère, Mémoire sur les Nabatéens* im *Journal asiat 1835).* Als eine Secte der Sabäer nennt der Verf. des אשכל הכפר (und aus ihm Afend. in נחל אשכל): אנשי הרן אל צביין האומרים כי השמים וכל צבאם חיים וקצת מאנשי הרן אומרים כי הם שוים בכח ובפעלה עמו יתעלה, wahrscheinlich die Charanäer, benannt von Charan (حرّان), dem Mittelpunkte des sabäischen Gottesdienstes, viell. identisch mit den, nach Pocock *(Specimen p. 144.)*, von Shahrestani beschriebenen حربانيّة *(Harbanistae).* A. b. E. hat den Namen der Sabäer hebraisirt, jedenfalls an צבא השמים denkend; sie selbst leiten ihn von صابى, dem angeblichen Sohne Seths, ab *(Pocock. l. l. p. 138 s.* *). Vgl. ausser Poc., Spencer, Brucker unter den Neuern v. *Bohlen's* Excurs über die Sabäer (Genesis S. 492—496).

קראים 4. 63. 74. 137 ss. 145 s. 165. 167.

רבנים 4. 145 s., Gesammtname der Rabbaniten.

שמואל אבן תבון 51. (über המנה von Maimuni abweichend). 58 (über כבא). 73. (über Ez. 10, 4.). החכם ר' שמואל

---

*) Zwei andere verbale Ableitungen finden sich bei *Beidhâwi* zu *Sur. II, 59.*, wo zu والصابئون bemerkt wird: قوم بين النصارى والمجوس وقيل اصل دينهم دين نوح عم وقيل هم عبدة الملائكة وقيل عبدة الكواكب وهو ان كان عربيّا فمن صبأ اذا خرج وقرأ نافع وحده بالياء إمّا لانّه خفّف الهمزة او لانّه من صبا اذا مال لانّهم مالوا من سائر الاديان الى دينهم من الحق الى الباطل.

74. (über חשמל). Die drei letzten dieser Citate sind aus Samuel b. Tibbon's מאמר יקוו מים (Pressburg 1837) entnommen, das erstere wahrscheinlich aus dem noch nicht gedruckten ס' הנר החופש, dessen erster Theil die Homonymen abhandelt (יקוו מים S. 17. vgl. 132.). Beide Werke hat A. vor Augen gehabt und benutzt.

שמריה האגריפונטי (שמריא) 93. (seine Deutung des Tetragrammatons), zubenamt von der Stadt Egribos auf der gleichnamigen Insel Egribos oder Negroponte (Mizrachi RGA. No. 70.), ein rabbanitischer Lehrer*), der von ארח צדיקים (2, 2.) fälschlich den Karäern beigezählt wird, da doch der Verf. des נצחון §§. 2. 115. seiner sehr ehrenvoll erwähnt. Jedenfalls gehört ihm das מאמר על בראשית an, aus dem ein Theil der Marginalien des *Cod. Rossi* 1070. entnommen ist (*Zunz, Additam.* zu *Cod. Sen. Lips. XLII*). A. b. E. führt in כתר תורה seine eigenthümliche Auslegung von *Gen. I, 1.* an (*Corona Legis p. 59.*).

שער ההרגש 124, 10 v. u., der von der Sinneswahrnehmung handelnde *Per. LXXVII.* des Ez Chajim.

שער הייחוד 82. 86, 5. (wo משנתבאר = ממה שנתבאר 82. vgl. 39, 8. 102, 7.), der von der Einheit Gottes handelnde Theil des Ez Chajim: P. LXIV. ss.

תמסטיוס 189. (über das Wesen der נפש המדברת und das Vergängliche und Unvergängliche derselben), Themistius, wie bekannt, einer der קדומי המפרשים des Aristoteles.

*) Nicht zu verwechseln mit dem späteren (c. 1430) gleichfalls als Philosoph namhaften Shemarja Ikriti (Geiger, Melo Chofnajim S. XXIV), und viell. identisch mit den beiden von Wolf III. p. 1157 s. angeführten Shemarja's.

Excurs

über

das Verhältniss des Ez Chajim zum More Nebuchim.

Schon ein oberflächlicher Anblick des Ez Chajim setzt es ausser allen Zweifel, dass Ahron b. Elia den More Nebuchim, das Meisterwerk Maimuni's, nicht allein vor sich hatte, sondern auch nachzuahmen und, wo möglich, zu übertreffen suchte. Wir können zwar, da uns die altkaräischen Bearbeitungen des Kelâm, aus denen Ahron schöpfte und die wahrscheinlich auch Maimuni nicht unbenutzt liess, unzugänglich sind, nicht allerorten mit definitiver Schärfe die Grenzen angeben, die das Nachgeahmte und Entlehnte im Ez Chajim von dem Ursprünglichen und Eigenthümlichen trennen; es ist aber gewiss, dass der Ez Chajim seiner äussern und innern Oekonomie nach, als Ganzes betrachtet, kein Originalwerk, sondern nur ein Pendant, ein Seitenstück zum More Nebuchim ist. Indess, so wahr dies ist, so wird ihm doch der innere Werth, die hohe geschichtliche Bedeutsamkeit und literarische Nutzbarkeit dadurch keineswegs abgesprochen. Ahron ist kein gedankenloser Compilator, er entnimmt, was ihm als probehaltig erscheint, und lässt es unverändert, wenn er es für unverbesserlich richtig und für imperfectibel erkennt, ohne sich auf die niedrigen Täuschereien einzulassen, durch welche egoistische Schriftsteller ihre Plagiate zu vertuschen suchen. Er schreibt für Karäer, deren intellektuellen Fond er nicht allein durch seine eigenen Forschungen, sondern auch durch das Trefflichste, dessen die Rabbaniten in dem Fache der speculativen Glaubenslehre sich rühmen können, bereichern möchte. Sein Werk hat zwar nicht so gewaltige geistige Umwälzungen herbeigeführt, wie die, durch welche hindurch der More das Ansehn einer *Charta magna* der ra-

tionalen Theologie errang*); denn unter den Karäern war unter dem Einflusse der moslemischen, von den Muataziliten angebauten Scholastik längst jene Union der Philosophie und Offenbarungslehre zu Stande gekommen, ja sie waren, ohne es zu wollen, nach Verwerfung der rabbanitischen Tradition die Choragen des Rationalismus geworden. Dennoch gewann der Ez Chajim unter den Karäern ein repräsentatives Ansehn; wir finden Alles darin beieinander, was die Dogmatik in dieser Richtung unter den Karäern Grossartiges hervorgebracht hat. Der Ez Chajim ist ein vortrefflicher Commentar zu den religionsphilosophischen Werken seiner karäischen Vorgänger, und wird sich, wenn diese, wie jetzt zu hoffen steht, an's Licht gezogen werden, als ein brauchbarer Schlüssel zu ihrem Verständniss erweisen. Aber auch viele dunkle Partien des More werden durch den Ez Chajim gelichtet; beide Werke ergänzen sich gegenseitig und, wo Maimuni weitläufig ist, pflegt Ahron kurz, wo jener kurz, pflegt er ausführlich zu sein. Gar Manches, was im More ein eignes Capitel ausmacht, ist im Ez Chajim dem Hauptthema anhangsweise oder episodisch beigefügt; Vieles, was in dem einen Werke sich findet, fehlt gänzlich in dem andern, und umgekehrt, so dass bei allem Gemeinsamen doch jedem von beiden genug Eigenthümliches bleibt, abgesehen von den oft völlig divergirenden Resultaten, zu welchen beide Forscher, ungeachtet ihrer Uebereinstimmung in den formalen Principien, gelangt sind. Ich hoffe denen, welche beide Werke zusammen studiren oder combinirend benutzen wollen, durch die folgende ausführliche Parallele derselben einen wesentlichen Dienst zu leisten.

Gott, Welt, Vorsehung und Offenbarung — das sind die vier grossen Themen, welche beide Werke in derselben Ordnung, jedoch nach einer etwas abweichenden Dis-

---

*) Selbst die christlichen Scholastiker, namentlich Thomas von Aquino, citiren ihn (s. *Sixtus Senensis, Bibl. II. p. 391 ss. ed. Colon.*). Es ist unverkennbar, dass die jüdische und moslemische Scholastik, wie sie unter christlichen Einflüssen entstanden (*More I, 71.*), so auch auf die christliche Scholastik nicht ohne rückwirkenden Einfluss geblieben ist.

position des untergeordneten Fachwerks, abhandeln. Maimuni beginnt den ersten Theil seines dreitheiligen Werkes mit der Erklärung der Homonymen und Beseitigung aller Anthropopathien aus der Vorstellung des göttlichen Wesens (c. 1 — 49); er spricht darauf über die göttlichen Attribute (50 — 60) und über die Gottesnamen (61 — 64), und nachdem er Einiges über Homonymen und Gottesnamen nachgetragen (65 — 70), so wie die Geschichte der Scholastik, als Einleitung zu der folgenden Darstellung ihres Systems, skizzirt hat (71), disponirt er die Gesammtheit alles Existirenden in Mensch und Welt, Mikrokosmus und Makrokosmus (72), und stellt in einer lehrreichen Uebersicht die Principien der Mutekellimin (מדברים) und ihre Beweise für die Existenz, die Einheit und die Unkörperlichkeit Gottes, so wie für das zeitliche Entstandensein der Welt, zusammen (73 — 76). In dem zweiten Theil stellt er zuerst, als ein zweites Substrat der Prüfung, den Principien und Beweisen der Mutekellimin die Principien der Peripatetiker gegenüber (Prolog) und deducirt die darauf basirten Beweise für die Existenz, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, nebst höchst interessanten Digressionen über die Engel (*intellectus separati*) und die Sphären (1 — 12); hierauf schildert er die verschiedenen Ansichten über die Ewigkeit oder die Zeitanfänglichkeit der Welt, und, nachdem er die aristotelische Demonstration ersterer einer nicht eben scharfen Kritik unterworfen hat (13 — 18), begründet er das Dogma *de novitate mundi* aus Vernunft und Schrift, indem er zugleich die Annahme eines endlichen Weltuntergangs abweist und die Schöpfungsgeschichte, das Hexaëmeron mit dem ersten Sabbat, erläutert (19 — 31); dann entwickelt er die Lehre über Prophetie und Offenbarung, zugleich einige Bemerkungen über göttliches Gesetz und göttlichen Befehl anticipirend (32 — 47). Das dritte Buch eröffnet er mit der Deutung der ezechielischen Merkaba-Vision (1 — 7), und, nachdem er darin eine Abbildung der göttlichen Weltordnung gefunden, handelt er über das Uebel und seinen Ursprung (8 — 12), über den Endzweck des Universums (13 — 15), über die Vorsehung Gottes, namentlich seine specielle Vorsehung über die Menschen (16 — 24). Dies führt ihn auf die Untersuchung

der Norm und Intention der göttlichen Handlungen und insbesondere der mosaischen Gebote (25 — 34), auf die Eintheilung der Gebote und die Darlegung ihrer theils leichter, theils schwerer erkennbaren Gründe (35 — 50) — eine Untersuchung, die sich zuletzt in eine auf das Gebiet der Mystik hinüberstreifende Schlussbetrachtung über Gotteserkenntniss und Gottesgemeinschaft und über die Mittel und Bedingnisse zur Erlangung beider, auf eine die einheitliche Totalität des Werkes allerdings sehr schön abrundende Weise, verliert (51 — 54).

Im Ez Chajim hingegen geht die geschichtliche Einleitung voran (1) und nach einigen propädeutischen Theoremen über die Arten der menschlichen Erkenntnisse (2) folgt alsbald die Darstellung der Systeme der Peripatetiker und der Mutekellimîn (der Muataziliten und Ashariten), die Ahron חכמי המחקר nennt. Er entwickelt die verschiedenen Weltanschauungen beider, und ihre darauf basirten verschiedenen Beweisführungen für die Ewigkeit der Welt und, diese vorausgesetzt, für die Existenz Gottes (1 — 9), und stellt hierauf, nachdem er die Schwächen jener Systeme aufgedeckt hat, ihnen gegenüber, seine eignen Beweise für die Anfänglichkeit der Welt und, diese vorausgesetzt, für die Existenz eines höchsten Wesens (10 — 13), für das Vorhandensein einer höheren Geisterwelt oder separater Intelligenzen (14) und für die Unkörperlichkeit Gottes (15) auf — Alles nach Ergebnissen der Speculation, denen die Bestätigung aus dem Zeugnisse der Schrift nur corollarienartig angefügt ist. Die Beweisführung für die reine Spiritualität Gottes führt ihn auf die einen grossen Theil des Werkes einnehmende speculative Deutung der in der Schrift von Gott gebrauchten Anthropopathien und der hierher gehörigen metaphorischen und äquivoken Ausdrücke (16 — 63). Die Lehre vom Wesen Gottes wird beschlossen mit der Abhandlung über seine Einheit (שער היחוד), über die göttlichen Attribute und die ihnen entsprechenden göttlichen Namen. Hierauf folgt die Lehre von der göttlichen Vorsehung nebst den damit verbundenen grossen Untersuchungen über den Ursprung des Bösen, einem höchst scharfsinnigen Versuch einer Theodicee (79 — 93), und über

den Endzweck der Existenz des Universums (94—95). Die specielle Vorsehung Gottes über das Menschengeschlecht zeigt sich besonders in der Offenbarung; demgemäss reihen sich dem *locus de providentia* die *loci* über die Prophetie (96—100) und über den Endzweck, so wie die demselben untergeordneten Tendenzen des göttlichen Gesetzes und seiner Gebote an (101—103). Der Hauptzweck des Gesetzes, die Perfektion des intellektuellen Lebens (ohne Beeinträchtigung des niederen materiellen) regt von selbst die zwei grossen Fragen an, zu deren Beantwortung Ahron sich alsbald anschickt, über die Natur und die Unsterblichkeit der Seele (104—109) und über die zukünftige Vergeltung (110—112), woran er die Lehre von der Busse oder Bekehrung, als einem nothwendigen Heilsmittel, knüpft. Das Finale bildet die philosophisch-ascetische Auslegung eines zur Busse ermahnenden prophetischen Textes (Jes. 57, 15). Das poëtisch begonnene Werk hat so einen prophetischen Ausgang, die Speculation findet in der Praxis das Ziel ihres Strebens, und das nun vollendete Lehrgebäude steht, nach aussen und innen ausgebaut, da, als ein effectvolles und imponirendes Ganze.

Schon dieser allerdings flüchtige Contour, welcher nur die äussersten Flächenlinien beider Werke angiebt, vergegenwärtigt, wie ähnlich die Struktur des Ez Chajim der des More ist, ohne doch sklavisch nach diesem modellirt zu sein. Ahron scheint mir seinen Stoff nach einer naturgemässeren Gedankenfolge angeordnet zu haben. Wie nun in der architektonischen Anlage beider Werke keine sich deckende Uebereinstimmung herrscht, so noch weniger in den Materialien. Beide behaupten den Vorzug, gar manches Eigenthümliche zu besitzen. Vergebens sucht man im Ez Chajim die im More befindlichen interessanten Excurse über Onkelos den Paraphrasten (I, 27. 48), über Makrokosmus und Mikrokosmus (I, 72), über die Sphärenmusik (II, 8), über die epicyklischen und excentrischen Kreise (II, 24), über den Weltuntergang (II, 29), über das Heptaëmeron (II, 30. 31.), über die prophetischen Parabeln (II, 43), über die typischen Handlungen der Propheten (II, 46), über die prophetischen Hyperbeln und Metaphern (II, 47), über die Zabier (III, 29),

über die alterthümliche Verbindung der Agricultur und der Astrologie (III, 30), über das scheinbar Nutzlose in der h. Schrift (III, 50), so wie manche philosophisch verdolmetschende, „aushülsende“ Deutung talmudischer und midrasischer Stellen, an der dem Karäer natürlich nichts gelegen sein konnte (z. B. II, 26). Dagegen wird im More nichts gesagt über die drei conclusiven Figuren des Syllogismus und die galenische (XII.); nur im Ez Chajim findet sich die ausführliche Begründung der barocken Lehre über die *retributio brutorum* (S. 135), die grosse Discussion über die Zahl der Middot (S. 145), die historische Entwickelung der verschiedenen Ansichten über die göttlichen Attribute (LXXII), über die Natur des Bösen (LXXX), über die göttliche Vorsehung (LXXXIII — LXXXIX), über die Prophetie (XCVI), wobei mehrere von Maimuni nicht einmal genannte Secten des Islam und der hinterasiatischen Religionen geschildert werden, so wie die kecke überraschende Vergleichung der christlichen und muhammedanischen Religion mit der jüdischen (XLVII). Wenn Maimuni die Merkaba etwas umständlicher abhandelt, so ist Ahron dagegen viel ausführlicher in der von jenem nur angedeuteten (I, 2) seltsamen Auffassung des Sündenfalls, die eine Seule seines Systems bildet. An die Stelle der detaillirten Entwikkelung der טעמי מצות im More (III, 35 — 50) tritt im Ez Chajim die Untersuchung über das Wesen und die Fortdauer der rationalen Seele (CIV — CIX) und die an Bizarrerien reiche Eschatologie (CX — CXII). Auch die Ausgänge beider Werke sind ungeachtet der übereinstimmigen Tendenz dem Inhalte nach von einander verschieden (vgl. More III, 51—52. mit Ez Chajim CXIII. CXIV.). Den beiden letzten Capiteln (III, 53. 54.) hätte Maimuni wohl füglich eine andere Stelle in seinem More anweisen sollen.

Am meisten verfällt Ahron in den Verdacht eines Plagiators durch jene weitschweifige und monotone Partie des Ez Chajim, in welcher er die biblischen, Gott und Creatur scheinbar verähnlichenden Ausdrücke auf dem Wege der Homonymie, der Metapher oder der Ellipse spiritualisirend umdeutet (c. 16 — 63). Hier schreibt er den More oft wörtlich ab, er entlehnt mit der Sache sogar die Form, er scheint

mit der Arbeit seines Vorgängers nicht besser zu verfahren, als ein Lehrer, der in dem Specimen eines Schülers nach Gutdünken wegstreicht und zusetzt. Bald verstümmelt er den More, bald erweitert er ihn; was nicht in seinen Kram passt, wie c. 59. vgl. More I, 7. die Bemerkungen über Targum und Midrasch, lässt er fahren, oder macht es zum Stoffe seiner Polemik. Zuweilen scheint er sehr ungeschickt zu epitomiren, ja sogar zu verwässern, und, wenn auch einige seiner Interpretamente völlig abweichend sind, wenn er auch den zum Theil absurden philosophischen Glossemen Maimuni's hier und da gleich absurde substituirt (27 g. E.) und die aus den anstössigen Wörtern deducirten Bedeutungen numerisch erweitert, so bleibt zwischen den respectiven Theilen beider Werke doch eine solche in die Augen springende Aehnlichkeit, dass man den Verf. des Ez Chajim, wenn man nur diese Partie seines Werkes fixirt, für einen ärmlichen Plagiarius zu halten bestimmt werden könnte. Nichts desto weniger behauptet Afendopolo zu c. 18., in welchem Ahron den gelehrten Mose b. Maimun unverholen unter seinen Vorgängern nennt: „Ahron berichtet in diesem Cap., dass ihm bereits karäische Gelehrte vorausgegangen seien und diese Nomina erklärt haben vor R. Mose b. Maimun, um damit kund zu thun, dass er seine Erklärung der Homonymen nicht aus dem More Nebuchim, sondern vielmehr aus den Werken der wahren Weisen (חכמי האמת) entnommen und mit Freuden Wasser geschöpft habe aus den Brunnquellen des Heils. Man sieht das ja schon daraus, dass er viele Nomina erklärt, die Maimuni nicht einmal erwähnt hat." Diese dreiste und mit Sectenstolz befleckte Verneinung ist jedenfalls eine verunglückte Ehrenrettung Ahrons, der weit ehrlicher ist, als sein Anwalt. Die ausschliessliche Negative Afendopolo's mit ihrem nichtssagenden Beweisgrund ist dahin zu beschränken, dass Ahron nicht blos aus dem rabbanitischen More, sondern, wie er selbst bekennt, auch aus den Werken seiner karäischen Vorgänger geschöpft habe und, da es nicht unwahrscheinlich ist, dass auch Maimuni diese benutzt hat, so kann wohl Manches, das diesem abgeborgt scheint, aus einer beiden gemeinsamen Quelle geflossen sein. Uebrigens sind

die hermeneutischen Principien, welche Maimuni und Ahron in ihrer voreingenommenen philosophischen Verdrehung verfolgen, so übereinstimmig und in sich so einförmig, dass bei einer Auflösung der geheimsinnigsten biblischen Wörter in fast lauter Tautologien weder die Gleichheit der Resultate, noch das *Unisono* der sprachlichen Einkleidung befremden kann.*)

Der Geist des More und des Ez Chajim ist derselbe. Es herrscht in beiden eine für sich eingenommene selbstgenugsame Speculation, die einerseits, ohne es wissen zu wollen, von dem Lichte der göttlichen Offenbarung collustrirt ist, andererseits gegen dieses Licht sich absperrt, indem sie durch stolzes Ignoriren oder falsche Deutung sich selber betrüget. Ahron und Maimuni — beide lassen die speculirende Vernunft und die in der Schrift niedergelegte Offenbarung als die höchsten Erkenntnissquellen der Wahrheit gelten, aber sie subordiniren die letztere factisch der ersteren; die Zeugnisse der Schrift sind ihnen weder Substrat noch Ausgangspunkt der Forschung, sondern nur historische Bestätigung für das, was deshalb Wahrheit ist, weil es vernunftgemäss ist, für das, was auf dem Wege selbstständiger Speculation ermittelt werden kann und muss. Es leuchtet von selbst ein, dass eine solche Speculation, welche der göttlichen Offenbarung ihr normatives und richterliches Ansehn abspricht, während sie doch eben ihr den festen Grund und Boden, den sichern Gang und alle wahrheitsgemässen Erkenntnisse verdankt, auf divergirende Ergebnisse führen muss. Ist schon die Dogmatik, welche die göttlich geoffenbarten Glaubenslehren in ihrer sacrosancten Objectivität klar aufzufassen, verständlich zu entwickeln und wissenschaftlich zu ordnen hat, der subjectiven Meinung preisgegeben und also verschiedenen Gestaltungen unterworfen, so

---

*) Die zum Extrem gewordene Eintragung aristotelischer und neuplatonischer Vorurtheile in das Wort Gottes schlug später in eine auf diese vergebliche Arbeit verzichtende Freigeisterei um und veranlasste die von Spinoza in seinem *Tractatus theologico-politicus* aufgestellte scheussliche These: *Scripturae profundissima mysteria non esse, nisi Aristotelicorum vel Platonicorum speculationes, quas saepe facilius posset quis idiota somniare, quam literatissimus ex scriptura investigare.*

ist es noch weit mehr jene Religionsphilosophie, welche die menschliche Vernunft nicht blos als empfangendes Organ und, nachdem sie erleuchtet ist, als betraute Oekonomin eines unabänderlichen und unantastbaren Erkenntnissmaterials, sondern als mindestens gleich competentes *principium cognoscendi*, ja als oberste Richterin der h. Schrift betrachtet. Dies ist theils offener, theils versteckter der Charakterzug des „späteren oder philosophischen Kelâm“, der sich nicht damit begnügte, die kanonischen und traditionalen Glaubenslehren, als einen gegebenen Stoff, mit Hülfe der Wissenschaft anzuordnen, sondern darauf ausging, die natürliche Theologie mit der geoffenbarten zu einem harmonischen sich gegenseitig durchdringenden Ganzen zu verschmelzen, was natürlich, da man die natürliche Theologie entweder einzig und allein nach dem System des Aristoteles, oder doch grossentheils nach diesem, theilweise mit Hinzunahme einiger fremdartigen Philosopheme, wie der Atomenlehre, aufbaute (jenes geschah von den sogen. Philosophen, dies von den Mutekellimîn), nur auf Kosten der Offenbarungslehre geschehen konnte. Eben darum findet sich in den Resultaten, welche Maimuni und Ahron durch ihre allerdings tief eingehende Forschung gewinnen, keine völlige Uebereinstimmung, sondern im Gegentheil in den wichtigsten Grundanschauungen eine sich schroff abstossende Verschiedenheit. Schon die Stellung, welche jeder von beiden Forschern zu den seiner Kritik vorliegenden Systemen der Mutekellimîn und der Peripatetiker einnimmt, ist eine verschiedene. Maimuni stellt sich zwischen beide oder vielmehr über sie, jedoch mit vorherrschender Hinneigung zum System des Aristoteles, so wie es durch die maurisch-andalusischen Philosophen aufgefasst und ausgebildet worden war, dem er in den *locis de aeternitate mundi, de providentia* etc. bedeutende Concessionen macht. Die moslimischen מדברים und ihre in die Fusstapfen der Muatazilîten getretenen Anhänger unter Karäern und auch Rabbaniten hingegen brandmarkt er als Nachbildner der griechisch-syrischen kirchlichen Dialektik, welche wider die Vernunft und die Erfahrung von ihrer Einbildung, ihren religiösen Vorurtheilen, ihren bereits in voraus fertigen Schluss-

folgen geleitet würden, und ihr System verwirft, bespöttelt und perstringirt er als ein nicht auf die objektive Natur der Dinge, sondern auf vorgefasste subjektive Meinungen gegründetes, lediglich zur Widerlegung der Philosophen construirtes Gebäu eines der Sache der Religion übel dienenden, jedoch mit der Zeit zu einem dem Fortschritt der Wissenschaft nachtheiligen Ansehn gelangten Scholasticismus.*) Ganz anders Ahron b. Elia. Der harte Tadel, den Maimuni in seinem historischen Abriss (I, 71) gegen die מדברים ausspricht, trifft Ahrons Vorgäuger auf dem Gebiete der Religionsphilosophie, die leuchtendsten Sterne seiner Secte. Dies hat ihn jedenfalls tief verwundet, und eben desshalb scheint er den einer gehässigen Misdeutung fähigen Namen מדברים**) ganz vermieden und die Bezeichnung חכמי המחקר nebst andern Umschreibungen dafür gewählt zu haben. Ahron stellt sich ebenso entschieden dēn **Philosophen**, wie Maimuni den

---

*) **Maimuni** macht zu Gunsten des Aristoteles (den er, wie fast das ganze Mittelalter, als *τῆς φύσεως γραμματεύς* d. i. den Secretarius der Natur ansah) der Scholastik oder dem Systeme der מדברים denselben Vorwurf, den die Restauratoren der Wissenschaft, namentlich Verulam, dem Aristoteles machten, dass er die Naturphilosophie der Logik mancipirt und an die Stelle experimentaler Analyse dialektische Abstractionen gesetzt habe. Dabei findet Verulam in der Lehre der **Atomisten** eine zwar nicht mit so vielem Pomp aufgetretene, aber weit tiefere Naturanschauung. „*Habent enim homoiomera **Anaxagorae**, atomi **Leucippi** et **Democriti**, coelum et terra **Parmenidis**, lis et amicitia **Empedoclis**, resolutio corporum in adiaphoram naturam ignis et replicatio eorundem ad densum **Heracliti** aliquid ex philosopho naturali, et rerum naturam et experientiam et corpora sapiunt, ubi **Aristotelis** physica nihil aliud quam dialecticae voces plerumque sonat, quam etiam in **metaphysicis** sub solenniore nomine et ut magis scilicet **realis**, non **nominalis** retractavit.*“ Wohl Niemand hat den Geist des ursprünglichen Aristotelismus tiefer erfasst und den Aristoteles gegen jene (auch von **Brucker** erhobenen) Anklagen geschickter vertheidigt, als *John Gillies* in seiner meisterhaften *Analysis of Aristotle's works* (vor seiner Uebersetzung der Ethik und Politik, London 1804. 2 Bdd.); desto herber und wegwerfender urtheilt aber dieser hinwiederum über die Commentatoren des Ar. und die Scholastiker, denen er vorwirft, dass sie den Originalsinn des Ar. mit den fantastischen Visionen Plato's vermeagten und den Ar. da **dogmatisiren** liessen, wo er **discutire**. „*This vast and cold mass of Gothic and Saracenic dulness is now consigned to just oblivion.*“

) Diese Misdeutung hat der Name auch wirklich, grösstentheils aus Unkunde seines Ursprungs, durch **Ibn-Tibbon (פי' מלות זרות), **Menahem Bonifaz** (ס' גדרים) und die neuern Uebersetzer (**Buxtorf**: *Loquentes*; **Fürstenthal**: Wortphilosophen) erfahren.

Mutekellimin entgegen, und, um dies vorläufig zu motiviren, deducirt er die Geschichte der Wissenschaft nach einem ganz andern pragmatischen Zusammenhange, als dieser. In dem ersten Cap. des Ez Chajim, das jedenfalls dem genannten des More entgegengestellt ist, sagt er, wenn wir seine Worte zusammenfassen, wie folgt: „Der Grund des Zwiespalts in der Demonstration der Einheit Gottes unter unserm Volke war das Exil mit seinen verderblichen Einflüssen auch auf das intellektuelle Leben. Der schon durch Abraham auf demonstrativem Wege begründeten und durch die mosaische Gesetzgebung befestigten Gotteserkenntniss setzten die Griechen eine dem wahren Glauben widersprechende Philosophie, das Erzeugniss einer selbstsüchtigen Eifersucht gegen das Volk Gottes, entgegen. In der Zeit des zweiten Tempels durch näheren Umgang mit der von ihnen unterjochten Nation einigermassen von der Wahrheit überzeugt, aber zu gehässig, um sie unverfälscht anzunehmen, bekannten sie sich später zu dem zwitterhaften Christenthum. Diese christianisirten Griechen gaben, durch die dem Volke Gottes abgelernte Demonstration in den Stand gesetzt, die heidnischen Philosopheme auf; die Muhammedaner folgten ihnen nach in dieser Vereinigung eines eigenthümlichen Offenbarungsglaubens und einer auf israelitischem Fundament beruhenden Speculation, namentlich die Secten der Muatazíliten und Ashariten, obgleich letztere in sonderbaren Meinungen auseinandergingen. Unter dem weithin zerstreuten Volke, welches, in zwei Parteien zerfallen, nach Wahrheit suchte, schlossen sich die Karäer (nebst einigen Rabbaniten), mit Verwerfung der schriftwidrigen Philosophie, den ihnen näher stehenden Muatazíliten an; die Rabbaniten hingegen bemühten sich, Thora und Philosophie (was unmöglich) in Uebereinstimmung mit einander zu bringen, und verfielen dadurch in Häresie, die durch Gewohnheit und Studiengang mehr und mehr einwurzelte. Bei dieser Parteiung der Religionsansichten die wahrheitgemässe Anschauung der Glaubenslehren vor den schädlichen Einflüssen der Philosophie sicher zu stellen — dies ist der Zweck des Werkes, das der Verf. zunächst zu eigner Befestigung,

dann aber auch zur Belehrung der Verirrten seiner Confessionsgenossen niederschrieb.“ Man sieht hieraus, wie verschieden auf demselben Gebiete der Standpunkt beider Forscher ist. Maimuni nimmt die peripatetische Philosophie gegen die Mutekellimin in Schutz, Ahron diese gegen jene. Er erklärt den Kelâm, sich eines anderswoher bekannten Kunstgriffs bedienend, für eine auf israelitischem Grund und Boden entsprossene Pflanze, und damit erscheint es als gerechtfertigt, dass, nachdem diese speculative, die Philosophie mit ihren eignen Waffen bekämpfende Behandlung der Religion die christliche Kirche und den Islamismus durchwandert hat, die Juden sich ihrer wieder als eines ursprünglichen Besitzthums bemächtigen. Dies ist nun auch geschehen und zwar durch die Karäer, die den jüdischen Kelâm begründeten, wie die Muataziliten den muhammedanischen. Die Rabbaniten hingegen suchten den Glauben an die Offenbarung mit der griechischen Philosophie zu vereinbaren, sie drangen der jüdischen Religion die offenbarungswidrigen Philosopheme auf, welche die Griechen, nachdem sie das Christenthum angenommen, längst mit Recht als schlechthin widerstrebende Elemente aufgegeben hatten, sie corrumpirten die Religion, mit ihren fundamentalen, die Gewähr der Wahrheit in sich selber tragenden Lehren, durch die Philosophie. Es ist kein Zweifel, dass Ahron hier den gegen die Medabberim eingenommenen Maimuni mit gleicher Münze auszahlt; Maimuni hatte den Medabberim die Entstellung der Philosophie zu Gunsten der positiven Religion vorgeworfen, dafür beschuldigt Ahron die Rabbaniten und mit ihnen den Maimuni der Verfälschung der positiven Religion durch die Philosophie.

Aber ungeachtet sich Ahron dergestalt zum Apologeten des Kelâm gegen die Anmassungen der Philosophie aufwirft, so bornirt er sich doch keineswegs auf das von seinen Vorgängern abgesteckte System. Sein Werk ist durchweg ein in seiner Art reformatorisches, welches fast auf jeder Seite die deutlichen Spuren des Einflusses der philosophischen Reaction an sich trägt. Ahron ist Maimuni's Gegner in der schroffen Antithese desselben gegen den Kelâm an sich, aber mancherlei Schwächen des alten Systems deckt er ebenso

wenig zu, als jener. Er übt gegen die tiefsinnigsten Forscher seiner Partei eine strenge Kritik, und ist durch keine Autorität gebunden. Er verwahrt den Kelâm gegen die ihm nichtig scheinenden Angriffe der Philosophen, aber, da wo sie begründet sind, verbessert er, ohne es zu verhehlen. Seine Polemik gegen Maimuni ist eine höchst bescheidene; er ist sich dessen bewusst, wie viel er ihm verdankt. Oft, wo er ihn tadelt, nennt er ihn nicht einmal, sondern führt seine Ansicht als die einer Partei unter denen der übrigen Parteien auf. Wo er ihn aber nennt und seine Ansicht bestreitet, wie z. B. in der Lehre von den Attributen, vom göttlichen Willen, von der Norm der göttlichen Handlungen, von der Vorsehung, vom Endzweck der Welt und der göttlichen Gebote, in der Auffassung der Geschichte Iobs etc., da geschieht es mit einer affectlosen Ruhe, die alle Nachahmung verdient. Der uns zugemessene Raum gestattet nicht, die dogmatisch-philosophischen Differenzen Ahron's und Maimuni's einzeln zu beleuchten; sie verdienen der Gegenstand einer Monographie zu werden, welche ich, so Gott will, später zu liefern geneigt bin.*). Denjenigen, die in das Studium der arabisch-jüdischen Philosophie einigermassen eingedrungen sind, wird für die eigne Combination das ausführliche „Tableau des Inhalts" gute Dienste leisten, und diesem fügen wir hier noch am Schlusse eine Synopsis für die parallele Lectüre beider Werke bei.

---

*) Einige der in die angeführten *loci* gehörigen Hauptdifferenzen Ahron's und Maimuni's sind: Dieser findet in der Benennung Gottes durch Attribute nur die *via negationis* statthaft, jener vertheidigt auch die affirmativen Attribute *(c. 70. 71.)*; Maimuni erklärt den göttl. Willen für ein relatives d. h. nur im Verhältniss zu den Creaturen hervortretendes, Ahron für ein absolutes Attribut ([illegible]); nach Maimuni ist die Norm des Handelns Gottes seine retributive Gerechtigkeit, nach Ahron seine Weisheit; Maimuni nimmt eine auf die Individuen sich erstreckende Vorsehung Gottes nur bezugs des Menschen, Ahron auch bezugs aller übrigen Geschöpfe an; nach Maimuni ist der letzte allgemeine Endzweck der Weltschöpfung unerforschlich und vielmehr darin zu beruhen, dass jedes Ding um sein selbst willen, nicht um des Menschen willen, da sei, nach Ahron hat zwar jede der drei Welten ihren eigenen Endzweck, aber der Mensch ist der Endzweck der niedern Welt; das göttliche Gebot hat, nach Maimuni, nur *in genere* betrachtet, nach Ahron auch in seinen Specialien einen bestimmten Endzweck.

Synopsis

des Ez Chajim und More Nebuchim

oder

parallele Zusammenstellung der Capitel des ersteren mit den entsprechenden Partieen des letzteren.

Ez Chajim	More Nebuchim	Ez Chajim	More Nebuchim
I	I, 71.	XXVII	I, 41.
II	(Millot ha-Higajon VIII.)	XXVIII	I, 42.
		XXIX [נשמה]	fehlt im M. N.
III	II Proleg.	XXX	I, 40.
IV	I, 73.	XXXI	I, 4.
V	II, 1.	XXXII	I, 44.
VI	II, 17.	XXXIII	I, 45.
VII	II, 18.	XXXIV	I, 11.
VIII	II, 15 part.	XXXV	I, 9.
IX	II, 2. 3.	XXXVI	I, 25.
X	I, 74.	XXXVII	I, 12.
XI	II, 19.	XXXVIII	I, 13.
XII	II, 25.	XXXIX	I, 15.
XIII	II, 29 part.	XL	I, 24.
XIV	II, 4—12.	XLI	I, 21.
XV	I, 76. II, 1 part.	XLII	I, 23.
XVI	I Proleg.	XLIII	I, 10.
XVII	I, 26.	XLIV	I, 22. 23.
XVIII [Rückbl. auf die vorhandenen Vorarbeiten.]		XLV	I, 20.
		XLVI	I, 18
XIX	I, 46.	XLVII	I, 28.
XX	I, 8.	XLVIII [עשה, פעל]	fehlt im M. N.
XXI [גדול]	fehlt im M. N.		
XXII	I, 1.	XLIX [יד]	fehlen im M. N. (vgl. I, 46.).
XXIII	I, 3.	L [כח]	
XXIV	I, 4. 5.	LI [זרוע]	
XXV	I, 2 part.	LII [ימין]	
XXVI [Zwischenbetracht. üb. d. Nutzen dies. Worterklärung.]		LIII	I, 19. 64. 66. III, 1 — 7.

Ez Chajim	More Nebuchim	Ez Chajim	More Nebuchim
LIV [פה ושפה ולשון]	fehlt im M. N.	LXXIV	II, 62. 63.
		LXXV	II, 53 part.
LV	I, 68.	LXXVI—LXXVIII	I, 47. III, 16.
LVI	I, 37.	LXXIX.LXXX	III, 10—12.
LVII	I, 38.	LXXXI	III, 25. part.
LVIII	I, 39.	LXXXII—LXXXIX	III, 16 — 21.
LIX	I, 7.		(I, 73. II, 20.)
LX	I, 43.	XC	III, 22—24.
LXI	I, 67.	XCI	III, 27.
LXII	I, 16. 52.	XCII	I, 54.
LXIII	I, 19. 64. III. 1—7.	XCIII	I, 54. (55).
		XCIV	III, 13. 14.
LXIV	I, 75. II, 1 geg. End.	XCV	I, 2. II, 30.
		XCVI—C	II, 32—48. (I, 27.)
LXV	I, 35 part.		
LXVI	I,51.52.53. init.	CI	III, 25. 26.
LXVII	I, 53. contin.	CII	III, 27. 28.
LXVIII	I, 57.	CIII	fehlt im M. N.
LXIX [Selbstrechtfertigung u. Uebergang.]		CIV — CIX	fehlt im M. N.
		CX — CXII	fehlt im M. N.
LXX. LXXI.	II, 69. 58—60.	CXIII — CXIV	fehlt (vgl. III, 36. flg.).
LXXII	II,51.68 contin.		
LXXIII	II, 61.		

Unter die von Ahron b. Elia in den Bereich seiner philosophischen Kritik gezogenen philosophisch - rabbanitischen Schriften gehört auch der משרת משה (s. Onomastikon), von Kalonymos, dem Schüler Mose des Egyptiers d. i. Maimuni's, eine aus sechs Capp. bestehende Abhandlung, welche den Zweck hat, einige der *loci fundamentales* des von Maimuni im כ' המדע und namentlich im מורה נבוכים niedergelegten Systems zu beleuchten und vor allen Maimuni's Vorsehungslehre, als die goldne schriftmässige Mitte zwischen Epikureismus und Aristotelismus, gegen mancherlei Einwürfe zu rechtfertigen. *) Eben daher der seinen apologetischen Charakter andeutende Titel des Werkchens. Es ist klar und an-

*) Einen gleichen, aber umfassenderen Zweck hat die neuerdings erschienene Apologie Maimuni's תפארת למשה von *Hirsch Chajut* (Zolkiew 1840. 4.), welche die Verdienste und die Orthodoxie Maimuni's gegen mehrere jüngst erhobene tief begründete Anschuldigungen zu vindiciren strebt, ohne jedoch seine Person in ihrer historischen,

spruchslos geschrieben, und spielt bereits in die philosophisch-kabbalistische Richtung hinüber, welche zu Ende des 13. Jahrh. sich geltend machte und den **More** als einen die Geheimnisse ihrer Gnosis bergenden Universalcodex interpretirte.*) Da Ahron diese Erläuterungsschrift zum More, die er auch ausdrücklich nennt (S. 147), durchweg vor Augen gehabt hat, so erscheint es mir als angemessen, hier am Schlusse des Excurses über das Verhältniss des Ez Chajim zum More Nebuchim eine kurze Charakteristik des Inhalts des **Mesharet Mose** zu geben, nachdem ich durch die Güte des Dr. Naumann das bereits im Manuscripten-Catalog der Leipziger Stadtbibliothek von mir beschriebene Exemplar (Cod. XXXVIII.) zur abermaligen Durchlesung erhalten habe. Das **erste** Cap. beginnt mit der bekannten und oft wiedergekäuten philosophischen Auslegung von Misle 25, 2. 3. Diese beiden Verse werden folgendermassen paraphrasirt: Die Erkenntniss des **Wesens** Gottes als solchen ist etwas den Creaturen Unmögliches, Verborgenes; hingegen die Erkenntniss der **Eigenschaften** Gottes als Königs, als Weltregierers, ist ein unter seinem Gnadeneinfluss *relative* erreichbares Ziel menschlichen Forschens. Möglich ist die Erforschung der **oberen** und **niederen** Welt, aber das „Herz“ d. i. die Form, die Quiddität, das Wesen Gottes, der höchsten Ursache, ist unerforschlich.**) Diese Unterscheidung einer doppelten Erkenntniss Gottes, einer möglichen und einer unmöglichen, liegt auch in den beiden Bitten Mose's. Die eine (הודיעני Ex. 33, 13.) wird ihm erfüllt, indem ihm Gott einen tieferen Einblick, als irgend einem **vor** oder **nach** ihm, in das ganze Reich der Schöpfung (כל טובי ebend. 19) gewährt;

---

ohne Kenntniss des mittelalterlichen Aristotelismus nicht zu begreifenden Objektivität richtig zu würdigen und in ihr den Gesetzlehrer und den Philosophen, so wie in seinen Werken Exoterisches und Esoterisches zu scheiden.

*) *Zunz, Addit. ad Cod. Lips. XXXIX* Eins der ersten dieser Richtung angehörigen Werke ist [illegible] ([illegible]) von Raziël Abulàfia von Navarra, geschrieben 1279, s Serapeum 1840. S. 166—169.

**) Diese von Maimuni consequent durchgeführte Leugnung aller *cognitio quidditativa* Gottes wurde für die kirchliche Scholastik ein Gegenstand lebhafter Discussion: *Thomas* erklärte sich für, *Aureolus* gegen „Rabbi Moses.“ S. Eberstein, natürliche Theologie der Scholastiker S. 62 ff.

die andere (הראני ebend. 18) wird ihm, weil das Wesen Gottes über alle creatürliche Erkenntniss hinausliegt, versagt. Der Scrupel, wie so Mose, der Meister aller Propheten, etwas Unmögliches von Gott erbitten oder das Unmögliche für möglich ansehen konnte, wird auf zwiefache Weise zu lösen versucht, zuerst für die, welche sich mit der Oberfläche des Schriftsinns begnügen, sodann für die, welche in die Geheimnisse desselben einzudringen suchen. Die zweite Bitte Mose's ist entweder die Frage eines Schülers, welche die Befestigung und zugleich Erweiterung*) der eignen Erkenntniss zum Zweck hat**), oder sie deutet auf die nicht durch einen Engel, nicht durch die Einbildungskraft vermittelte rein-intellecktuelle Prophetie Mose's.

Das zweite Cap., aus dessen Anfang eine Stelle von Ahron S. 147 berücksichtigt wird***), enthält eine kurze Erklärung der durch Mose überlieferten dreizehn Middot, welche als die Summe sämmtlicher aus der Betrachtung der göttlichen Werke resultirenden Gottes-Begriffe angesehen werden, so wie die Nachweisung ihrer speciellen Beziehungen auf das Universum. Das wiederholte Tetragrammaton (1. 2.) bezieht sich auf die ewige und unveränderliche Engel- und Sphären-Welt, welche beide unter besonderer Vorsehung Gottes (השגחה פרטית) stehen; der Gottesname אל (3) auf die untere Welt (עולם ההויה וההפסד), die theils unter allgemeiner (כללית), theils unter besonderer göttlicher Vorsehung steht: die vernunftlose Natur unter allgemeiner auf die Erhaltung der Gattungen abzweckender, das vernunftbegabte Menschengeschlecht unter besonderer nach retributiver Gerechtigkeit über den Individuen waltender Vorsehung. Die Charaktere dieses mannigfachen Waltens Gottes in der untern Welt sind in den übrigen 10 Middot ausge-

---

*) Diese Erweiterung wird gefunden in dem וחי (Ex. 33, 21.) לא כל חי! (überhaupt keine Creatur, auch nicht die Engel).

**) So wie auch der Lehrer, nach der Natur des ג׳דל (جَدَل), durch Entgegenstellung irriger Vordersätze und gezwungener Gründe den Verstand des Schülers zu schärfen sucht.

***) Sie lautet: הג׳ מדות הראשונות לפי הם י״י י״י אל הם הג׳ עולמות עולם [illegible] ([illegible]), worauf die Beweisführung.

sprochen. Diese Eigenschaften Gottes, fährt das dritte Cap. fort, sind eben nur der Ausdruck für seine Beziehung zur Welt (תארי פעליהם), keine vom Wesen Gottes verschiedenen Qualitäten, keine Accidenzen, als deren Träger er zu denken wäre; dies anzunehmen liesse Gott für zusammengesetzt, und somit für körperlich halten. Hier excerpirt Kalonymos für Leser, die zu faul sind, um nachzuschlagen, oder denen das Buch nicht zur Hand ist, Capp. 51. 52. 53. aus dem ersten Theile des More. Das vierte Cap., über die השגחה פרטית handelnd, ist das Centrum der ganzen Abhandlung, die Apologie, welche der Eifer für die Ehre seines Meisters dem Jünger abgedrungen hat. Der Glaube an die besondere Vorsehung, sagt Kalonymos, ist die Grundlage und der Kern alles Glaubens und aller Gesetzausübung, und steht darum an der Spitze des Dekalogs (אנכי — אשר הוצאתיך). Um die Erkenntniss dieser besondern individuellen Vorsehung, die zugleich das höchste Vorbild alles menschlichen Regierens ist, bitten Mose (Ex. 33, 13), Salomo (1 Kön. 3, 9), und davon handelt, im Gegensatz zu den Un- und Irrgläubigen, Assaf im 73. Psalm, den Kalonymos zum Leitfaden seiner Auseinandersetzung nimmt. Nachdem er die vier irrigen Ansichten über die Vorsehung (so wie sie More III, 17. und erweitert Ez Chajim c. 83 ss. aufgezählt sind), die des Epikurus, Aristoteles, der Asharije und der Muatazile, charakterisirt hat, stellt er die fünfte allein wahre hin, das Dogma der Thora, dass die Vorsehung über die Niederwelt eine allgemeine sei, mit Ausnahme des vernunftbegabten Menschengeschlechts, welches unter Gottes individueller, durch seine vergeltende Gerechtigkeit*) normirten Vorsehung stehe, dass jedoch, wie Maimuni, auf die Schrift sich gründend, behaupte, auch hier die Vorsehung sich als eine um so speciellere beweise, je höher der Grad der intellektuellen Ausbildung der Individuen sei. Kalonymos unterstützt hier die Meinung Maimuni's mit einigen, jedoch wenigen neuen Belegen, und hält den Gegnern derselben Folgendes entgegen:

---

*) Desshalb wird nach More III. 17. die Annahme eines Züchtigungsleidens, das keinen Zweck hat, als die darauf zu ertheilende Belohnung, als muatazilitischer Irrthum verworfen.

1) dass unter jener intellektuellen Ausbildung nicht eine durch weltliche Studien erlangte, sondern eine auf das Gesetz Gottes, welches Maimuni hoch über Aristoteles und die exotische Wissenschaft stelle, basirte zu verstehen sei; 2) dass, weil doch auch der ungebildetste und schlechteste Israelit sich mit der Erlernung und Ausübung des Gesetzes einigermassen befasse, die besondere Vorsehung auf das ganze Volk und zwar in höherem Grade, als auf alle übrigen Völker, sich erstrecke (!) Hierauf verfolgt Kalonymos die Auslegung des 73. Psalms und knüpft daran einige philosophische Bemerkungen über die Vorsehung und die Rechtfertigung Gottes wegen scheinbar ungerechter Vertheilung irdischen Glücks und Unglucks. Das fünfte Cap. enthält Andeutungen über das Leben der intelligenten Seele nach dem Tode, geknüpft an 1 Sam. 25, 29., aber nur Andeutungen, denn „die Sache gehört unter die Geheimnisse, die vor der Menge nicht abgehandelt werden dürfen." Die Apperception (השגה) ist entweder sinnlich oder imaginär oder intellektuell; diese letzte ist die Form, das Leben, die *ex potentia* hervortretende Wirksamkeit der Seele, an welche sich eben, vermittelt durch die göttliche Influenz (שפע אלהי), die besondere Vorsehung knüpft. Dieser thätige Intellekt ist das Organ der Gotteserkenntniss und erhebt den Menschen, wie Saadia sagt, selbst über die Engel. Aber die intelligente Seele ist während dieses Lebens noch mit einem aus den vier Elementen gestalteten Körper vereinigt. Erhält sich die Seele rein vom Schmutz des Irdischen und frei von der Gewalt der Materie, so steigt sie, des Körpers entbunden, vermöge des ihr inwohnenden geistigen Lebens in gerader Richtung empor ihrem Ursprung zu; die Seele des Gottlosen hingegen, der in das Irdische sich versenkt und den Kräften des materiellen Leibes sich sklavisch hingegeben hat, strebt zwar einigermassen empor, wird aber von dem überwiegenden irdischen Sinn nach dem Centrum der Erde herabgezogen — sie wird, weil ihr höheres Leben in das thierische völlig verschlungen ist, vernichtet. Die Seele der Mittelguten (בינונים), in der noch ein Theil des geistigen Lebens übrig ist, schwingt sich girrend in die Höhe (מצפצפת ועולה), und hat gleichfalls Hoffnung der

Fortdauer. Dies sind freilich nur bildliche Winke, auf Geheimnisse deutend, die auch in der Kabbala symbolisch dargestellt werden und an sich über den menschlichen Begriffskreis hinausliegen.*) Das sechste letzte Capitel handelt über die Vernunftseele, die נשמה עליונה, die *forma informans* des Menschen. Diese ist weder Körper noch eine blose Kraft am Körper, sondern hat selbstständige Existenz, sie gehört zu den rein geistigen Formen (צורות נפרדות), und hat nur die Scheidewand des Materiellen zu durchbrechen, um *in actum* überzugehen. Sie praeexistirt vor dem Körper, mit dem sie vereinigt wird, und kehrt, wofern sie sich entwickelt, dahin zurück, woher sie gekommen. Der Mesharet Mose schliesst mit einem philosophischen Midrasch des 19. Psalms.

*) Die weitere Ausführung, mit Lüftung einiger der hinter dem Schleier versteckten Heimlichkeiten, findet sich im *Ez Chajim* S. 201.

REALINDEX

zur Auffindung sämmtlicher im Ez Chajim verhandelten Materien und der wichtigsten erläuterten Termen (mit strengem Anschluss an die Terminologie des Buches) aus den Gebieten der Philosophie, Dogmatik und biblischen Geschichte,

nebst einem angehängten

Verzeichniss

der exegetisch erläuterten Ausdrücke des A. T.,

nach den Wurzeln alphabetisch geordnet.

Der Raum hat es nicht verstattet, die öfters eigenthümliche Ausdrucksweise des Verfassers durch Beisetzung des arab. Isthiläh, oder der occidentalischen Terminologie hier zu erklären. Dies ist nur zur Unterscheidung von *Homonymen* geschehen, zumal aus der Vergleichung sämmtlicher angegebenen Stellen der mit dem Ausdruck verbundene Begriff leicht zu construiren ist, so dass der *Realindex* theilweise ein *Glossar* ersetzen kann. Die grammat. und (nicht zugleich logischen) exegetischen Termen des Ez Chajim sind, weil für einen andern Ort bestimmt, absichtlich weggelassen. Alles Andere über Auswahl und Anordnung der Kürze halber übergehend, haben wir noch Folgendes hervorzuheben:

1) Hebr. Ziffern verweisen auf den Perek, arabische auf die Seite. Bei fortlaufenden zusammengesetzten Zahlen sind die Hunderte und Zehner nicht wiederholt. Eine Pause (—) zwischen den Ziffern gilt für alle zwischen den so verbundenen Zahlen fehlende Seiten. Also z. B.: **1. 9—11. 5.** ק'. **104. 6. 14. 8—21.** s. v. a. S. **1. 9. 10. 11. 15.** Per. **VIII. 104. 106. 114. 118. 119. 120. 121.**

2) ים —, ות —, *pl.* bedeutet *plur.*, *op.* = *oppositum.* * verweist auf eine krit. Bemerkung.

3) Eine Punktlinie (....) links dient als Abkürzung eines zu langen Ausdrucks. — Worte in Parenthese kommen nicht an allen angegebenen Stellen vor. Diese häufige Erscheinung ist beachtenswerth für die Terminologie.

4) Die Pausen am Anfang oder innerhalb eines Ausdruckes gelten für so viele Worte des vorangehenden. Es versteht sich, dass diese und die Worte von rechts nach links, die Ziffern von links nach rechts gehen.

ב

ג

ד

*) s. 92, antep. Anm.

ט

ל

מ

*) Hier und an vielen der folgenden Stellen ist es zugl. κατ' ἐξ. eins der vom Verf. angenommenen 5 *Praedicate* (תוארים) Gottes (vgl. S. 81.)
**) Im folgenden ist auf die, blos dem Ausdruck, nicht dem Sinne nach, variirende Schreibart מלילה = מלילות nicht Rücksicht genommen.

— (בלא) תחויב לה התכלית .כ״ג — חוץ לבבל
.כ״ו המעלות שבמעלתו וממנו *ארלחין 30.
המעלה 13. 6. 31. 7. 41. 2. 57. 111.
24. 92. — זה 22. — — כל 31*. 42.
.פב 78. 100. .ס״ב כמלא כל 98. 124.
.לד כל המעלה 40. 193. טבע — —
152. .יפ — מעלה דבר 21. 96. 121. 70.
נמלא (das Praed. Gottes) 1. 2. .נב
.פח — לא נמלאות 81. — נמלאות 85.
— קחר שלא 18. — מן הלחם 23. נמלא מלאן
— מחויב המלאות לעצמו 150. 21. היה....
— 8. טבעי — 95. — לא נחויה 6.
— — הנמור 34. 4. 2. 21. — ומיגדר
23 — — — נמוחלט 124. 43. 21.
יהיה — וניגדר (vgl. 98, 13 v. u.).
— — 1. — לעצמו 8. — יעולם המפלן 28.
30. — ומעצמו .כ״ה בלי ביגוסיי
15. — מן הפועל מבלי כנה אחרת פועלת
— פיעולה רלשונית מן הפועל הרלשון
— מכלל .פ״ג — במקרה 41. בלי לחליצות
— בתכלית 30. המלאות, חוץ מיעלם המעלה
.פ״ב הצלחות

— — הבללים 3. 131. כל ,כלל המעלים
— המוסגים 44. לחד ה — 62. וממנו ית'
2. 58. 78. נמלאי מטה 84. אליגו (*
99. 100. .פד .פה 112. 3. 21. 43.
52 (= נ״ח). 153. 208 (= מין האדם).
— 2. 99. מעלה — 147. כל — - -
.פג .פנ המעלות 113. .פה .פד 100.
149.

מלרים 158. — ישילת 36.

מ ש ה 2. 33. 60 ss. 145. 168.

המשך זלת המליאות *דמות ומן לין תכלית לו
— מקרים אחר 16. — עמידת מקרי 25.
— קיום המקרים לעצמם בלי 15. הויתם
— — 200. — לבדו — 15. — לורך הפועל
17. 32. (לו הפסד [המקרים]) עד...
— הידיעה 177. — הדברים אחרי הרלון לבד
116. לפי (הוית דבר) הדבר שיתהוה

101. נמשך עצ״ל ההסכמה מלד תכלית מכוונת
— לחרי — (ממלוכת דעת האדם) 4. 5.
117. 77. — לחרי ההכמה 101. 4. 5.
— 117. 77. 81. 2. לרלון לבד (בלי תכלית)
— 113. לרלונו ית'

משל ,נמשל ,המשל 198. 9.

משל ,משלי (הנבואה) 74. 6. (143) 168.
70. 2. 3. 5.

משום 30. 47.

נ

מתנבא בשקר ,בשם עב״ו 60. 173. התנבא בדמיון
174.

---

*) für לללינו (לבו).

נבולה 32. 3. 67. .מש 102. 10. לו — .לט
נבית - יש — 142. הבדולה — 169. המותית
33. 4. 46. 52. .נה 72. 4. 88. 161.
.ל״ו תמונת ה — 3. 4. 7—9. 71. 3. 207.
נבלית ,חיוית ,הנטיה 98. — ימם התכוננית — 99.
נגוד ,נגד 22. 6. 32. נתנועה ,בעלמו —
22. 3. נגדי היחם 174. הנגדיים 120.
— — לדבר לחד 28. 11. 7. פני —
103. נגדיות 22. 3. לד מכל מלודית —
ופנה ,הליבות בכלל ולינה — — 23.
בעלמו — 22.

הגדה 6. 32. 137. 75.

נגיעה 27. 31. נגמות — מ״ח.

נדבה נדר 204.

הנהיג (von Gott.) 33. 4. 50._9. 100.
— חלוני .מנהיג 50. 110. 3. 45. .פד — פכ
הנהיג .185 — כלם .119 מן הגלגלים
הנהגתוית'= 50. הנהגה 16. 113. המנהג
.לג .לח 62. 4. .פב 111. 3. 4. 26. 44.
159. — קבר 62. 4. 145. 9. הנהגת
.לב .לח .נט 62. 4. הנהגתנו = הקדם
151. 2. 61. (לקיום מין) הנהגה המדינית
האנושי) 6. 161. 86. — — תקון 5.
— שלמה (לין למעלה 120. 85. — מקולקלת
ממנה) 148. 85. התוריית — 6.
.פב — זה היעלם 50. הנהגת המלרבים
130. — תורת ביעום ישו וביעום מהמוט
163. מכחני התירות הלחרות 164.

התנהל 180. 1. יש — נהול 179 — 81. 4.
למלויים — 181.

נח (Noah) 156.

נות 20. 27. מנוחה 20. הנית על לד בחירה
207. (ויגוב) — 132. 63. (s. יגוב).
9. 10. 109. מונח (וניגוב) תחת המקרה

הנחת דבר מבלי הבחנתו יותר מכלל הגופניות
.ל״ד מלילות — 25.

....נטה לל החלק האחד 15. 9. 62. 84.
— לתלבון 179. — והדך היסר 154 s.
נטיה יתירה 156.

נמוס 76. 206. (vgl. 173, 7 v. u.)

לנוי כינוה 158.

הניע 19. 20. 6. 7. 38 — 41. — לא בניעה
43. — בעלמו — 41. נמסיבה ומסירה
19. מניע 12. 9. 20. 6. 38 — 41.
— במחדש התנועה 20. 6. 39. — הגלגל — ים
31. — מתנועע — 27. — חילוני 19.
— — 26. 7. 38. — בלתי מתנועע
— בלתי מחויב המלילות לעצמו — 19. — בלתי
20. — רלשון 20. — (הדיר) בעלם
— 20. 1. 74. הגמים — 27. 208.
הכינה 19. 21. 6. גשמית — 19. 26.
(מורכבת ממסיבה ומסירה) יעגולית — 41.
מתנועע, התנועע 7. 15. 9 — 21. 6. 7.
38 — 41. 77. 208. — תנועה קמת

פ

*) s. *Add.* 166, 1.

ש

ת

Anhang.

[Verzeichniss der exegetisch erlæuterten Ausdruecke des A. T.]

Man vergleiche noch S. 147 s. 207 s.

Synopsis

oder

Nachweis der im Ez Chajim ohne Angabe des Ortes (durch דאמרינן כנ״ל u. dgl.) citirten Stellen des Werkes selbst*), nebst einigen Parallelen.

[Sowohl die citirende als citirte Stelle ist nach S. und Z. oder nach *Perek* (mit hebr. Ziffer) angegeben. — *Syn.* verweist auf die Synopsis zu der von diesem Zeichen begleiteten Stelle.]

54, 19. s. 69, 11 v. u. Syn.
55, 5 v. u. s. י״ע — ס״צ. 107, 13 v. u. Syn.
61, 2. s. 62 — 4.
63, 2. s. 145. 147, 5 v. u.
69, 11 v. u. s. (45, 9 v. u. 53, 19. 54, 19.) 165, 11 v. u. 167, 18. 169, 19.
77, 1 s. 44, 12 v. u. Syn.
77, 13. / 78, ult. / 79, 6. } s. 43, 19 Syn.
80, 19. s. 'ג. vgl. 38, 8 Syn.
81, 2. s. ג״ל.
84, 15. s. 'ל.
87, 20 s. 82, 12 v. u. (80, ult. 81, 12 v. u.) — 87, 19. 88, 13. 112, 10 v. u.
95, 5 — 3 v. u. s 'ו Ende, vgl. ס״כ. 93, 10 v. u. 94. 113, 11. 17. (Syn.) 117, 14.
96, 18 s. 81, 12 u. s. w.
99, 5. s. 24. vgl. 96, 12.
99, 12. s. 77, 6.
100, 7. 19. 14 v. u. (s. Anm.) 101, 7.
100, 9. s. ס״ל.
100, 14. 22. s. 81, 7. 82, pen.
102, 6. s. 159, 4. 162. 164. 174, 8. [illegible] ss.

8, 10. s. 'ד.
8, 22. 5. 188 — 94.
10, 9. s. SS. 11. 14. 17. 21. 57 u. s. w.
11, 4 v. u. s. ד״ל. 189 ss.
14, 13 v. u. s. 17, 6 v. u.
15, 5 v. u. s. 11, 13. 9. v. u. 12, 26. 14, antep.
17, 8. s. 115 ss.
17, 14. s. 31. 'ג ספת. vgl. S. 14.
21, 6 v. u. s. 28, 9 v. u. vgl. 18, 8 v. u. (anders 112, 16 v. u.)
27, 10 v. u. s. SS. 29. 38. 82. 77. 194 (vgl. 12. 20. 23.)
30, 2. s. 7, 6 v. u. 9, 7. 21. 28, 10.
38, 8. s. 1. 2. 33. 34. 36. 79. 92. 102. 161. 163.
43, 19 s. 14, 10 v. u. 15, 1 — 19, 18. 20, 7 v. u. vgl. 26, 10. 30, 11 v. u. 31, 5. 8 v. u. 39, 24. 42, 5 v. u. — 77, 13. 78, ult. 79, 6. 82, 16.
44, 9 s. 199, 9 Syn.
44, 12 v. u. s. 46, 4. 48, 10. 77, 1. 87, 9 v. u. נ״ע. 175, 9 v. u.
45, 9 v. u. s. 69, 11 v. u. Syn.
51, 1. s. ס״כ.
52, 16. s. 66.
53, 19. s. 69, 11 v. u. Syn.
53, 16 v. u. s. 199, 9 Syn.

---

*) Sollten hier einige Stellen nicht aufgeführt sein, so sind es theils solche, die durch das Onomastikon und den Real-Index auf leichte Weise zu finden sind, theils solche, die entweder unmittelbar vorangehen oder nachfolgen.

12.] 169, 5 v. u.) 52, 14. 167, 18. (vgl. 12 v. u. Syn.) 60, 12.
166, 8 v. u. s. 199, 9 Syn.
167, 12 v. u. 168, 4. 17. s. 52, 10. ב״ר. 165, 19. (vgl. 23 Syn.) 172, 2.
170, 15. 19. s. 165.
172, 8 v. u. s. 169.
173, 11 s. 167, 14 v. u.
174, 8 s. 164, 21. vgl. 161, 7.
176, 22 s. 154; 18. 179, 9 (Syn.) (vgl. 183, 6—5 v. u. Syn.)
176, 12 v. u. s. ל״ה.
176, 10 v. u. s. 106, 7 v. u. (vgl. 102, 6 v. u. Syn.)
177, 9 s. פ׳. 114. ק׳. 180, 9 (Syn.) 182, 3. (vgl. 25, 11.)
177, 9 v. u. s. 106. 144. 150, 11.
179, 2 s. 153, 5 v. u.
179, 3 s. 133, 20 Syn.
179, 9 s. 176, 22 Syn. (183, 6 v. u. Syn.)
180, 5 s. 163. (vgl. 159, 7 u. s. w.)
180, 9 s. 177, 9. Syn. vgl. 176, 9 v. u.
181, 15 s. 135, 13 v. u.
181, pen. s. 131, 15 Syn.
182, 3 s. 177, 9 Syn.
182, 25 s. פ״ט.
183, 6—5 v. u. s. 33, 2. 178, 4 v. u. 179, 9 Syn. z. pen. 187, 3.
185, 21 s. 156.
185, 18 s. 188, 2. 196, 7. 197, 9.
185, 8 v. u. s. 143 antep. Syn.
186, 13 s. 136.
187, 3 s. 183, 6 v. u. Syn.
188, 6 s. ק״ל.
193, 15 s. 189 s.
193, 5 v. u. s. ל״ה.
197, 4 s. 203, 19.
197, 6 s. 77, 13 (Syn.)
197, 9 s. 185, 18 (Syn.)
198, 11 s. 199, 17. 20. 200, 10. (vgl. 185, 18 Syn.)
199, 9 s. 44, 10 (!) 53, 16 v. u. ב״ר. Anf. 166, 8 v. u. 167, 9 v. u.
200, 21 s. 198, 11 Syn.
201, 9 s. 122, 2 ss.
203, 22 s. 33. 159. ק״ל u. s. w.
205, 12 v. u. s. 132, 3.
209, 5 s. 185.
209, 10 v. u. s. 97, 15 v. u. (112, 6 Syn.)
102, 6 v. u. s. 106, 7 v. u. (107, 2. 176, 10 v. u.) 114, 18.
107, 13 v. u. 4 v. u. (s. 55, 5 v. u. Syn.) 110, ult. 111, 5—9.
110, 8 v. u. s. פ״ט.
110, ult. s. 107, 13 v. u. Syn.
111, 4. s. 109, 12 v. u. 123, 9.
111, 5—9. s. 107, 13 v. u. Syn.
112, 6. s. 97, 8. 15 v. u. (vgl. 26, 3. 94, 9. 112, 11. 209, 10 v. u.)
112, 10 v. u. s. 87, 20 Syn.
113, 17. s. 16. 32. 117, 14 Syn. (95, 5 v. u. Syn.)
114, 13. 17. s. 101, 19. (103, 8 v. u. 154, 19 s.)
114, 18. s. 102, 6 v. u.
116, 10. s. 115, 10. (vgl. 132, 3 Syn.)
117, 14. s. (113, 17 Syn.) 95, 10 v. u.
121, 1. 16. s. 13. 16, 3. 103, 16. (54, 14.)
123, 9. s. 111, 4 Syn.
124, 5. s. 110, 2 ss.
125, 4 v. u. s. 136.
127, 5. 15. s. 142.
129, 1. 7. s. 98. 112, 22.
130, 7. s. 177. 180. 187, 1.
130, 22. s. 100, 10. 179, 3 (Syn.)
130, ult. s. 117, pen.
131, 15. 15 v. u. s. 115, 9. (181, pen.) 116.
131, 8 v. u. s. ק״ג. (114, 1. 116, pen.)
132, 3. s. 113. 116, 2. 10. (Syn.)
134, 6—5 v. u. s. 133, 24 (126).
137, 3. s. 142.
142, 2 s. ק״ד.
142, 7 s. ל״ה.
143, antep. s. 162, ult. 185, 9 v. u. 187, 8 v. u.
145, 13. 18 v. u. 146, 4 v. u. s. מ״ל.
147, 13 s. פ״ד.
149, 19 s. 47, 8 v. u.
157, 13 s. 156, 7 (155, 8.)
160, 11 s. פ״ה.
161, 15 s. 97, 8 (vgl. 87, 20 Syn.)
161, 18. 21. 22. s. 165, 11 v. u. ss.
162, 13 v. u. s. 176, 4 v. u. 179, 13.
162, antep. s. 158, 7 v. u.
163, 7 v. u. s. ב״ד. (vgl. 38, 8 Syn.)
165, 23 s. 52, 10. ב״ר. (52, 7. [98,

Zusätze und Berichtigungen.

I.

Zur Nachweisung der Bibelstellen.

[Seite und Zeile beziehen sich auf den Text des Ez Chajim.]

2, 12. 153, 3. 157, 18. 193, ult. דעת אלהים בארץ s. Hos. 4, 1. — 2, 12 v. u. כנעם für כמעם — 3, 4 v. u. 162, 13. 187, 14 v. u. ימרידים (vgl. 162, 12) nach Joel 3, 5 — S. 212 des Nachw. gehört die Ziffer (S.) 4 zu [illegible] — 53, 8. [illegible] scheint durch das folgende [illegible] (für [illegible] Gen. 3, 7) irrthümlich eingeschoben, vgl. unten bei S. 209, 5 v. u. — 62, 14 v. u. פלאים für פנים Ex. 33, 15 — 65, 3. מדרך Deut. 2, 5. (Vielleicht ist Z. 2 für [illegible] zu lesen.) — 120, 13 s. Koh. 6, 3. — 137, 9. Ex. 14, 14 (20) — 138, 16 v. u. [illegible] gehört noch zu Iob 22, 30. — S. 233 (d. Nachw.) Z. 12. [illegible] Druckf. für [illegible] (139, 18) — 141, 9 v. u. [illegible] l. [illegible] Iob. 12, 13, wodurch 139, 13 v. u. berichtigt wird. — 147, 16 v. u. [illegible] die Bibelst. zu tilgen. — 153, 3 [illegible] wahrsch. aus [illegible] entstanden. — 154, 10. 179, 9 רעה מנעוריו Gen. 8, 21. — 157, 15 (s. Anm.) Gen. 11, 6. — 173, 21 Dan. 8, 14. — 179, 8 [illegible] (vgl. 176, 16 v. u.) Koh. 7, 29. — 186, 12. [illegible] Koh. 8, 14 vgl. Z. 17 richtig [illegible]. *) — 186, 19. [illegible] nach 2 Chr. 21, 20. [illegible] für [illegible] vgl. 104, 10. 6. 5 v. u. 188, 9 v. u. — 196, 11. [illegible] steht blos Deut. 16, 20. 30, 19 (vgl. 5, 30 **) — 202, penult. [illegible] Zach. 11, 9. — 204, 14. 9 v. u. ist Ez. 18, 24 wie S. 131, ult. — S. 206, 5 v. u. [illegible] ist Deut. 30, 3. [illegible] ***) — 209, 5 v. u. [illegible] ist sinnlos in Ez. 36, 26 eingeschoben; vgl. oben bei 53, 8. — Auf Bibelstellen beziehen sich noch die Anmm. zu 2, 27. 5, 5. 54, 16. 55, 14. 66, 4 (vgl. zu 180, ult.). 68, 7. 17. 10 v. u. 75, 15. 76, 8. 128, 6. 139, 19. 157, 16. 160, 19. 176, 7 v. u. (s. 153, 9) u. die *Add.* zu 2. 13 (169, 18 das.) 57, 8. 180, 10 zu 148, 4, welche man nachsehe. —

Blos rhetorisch gebrauchte Bibelstellen sind im Verz. nicht berücksichtigt. *St.*

---

*) s. *Add.* 104, 1.

**) Vgl. [illegible] III, 27. S. 188 ed. Scheyer Anm. 5. Ferner 163, 2. 179, 4 v. u. 184, 8. 197, 4. 198, 12 v. u. 203, 19 Saadia 41. b. Z. ult.

***) Der Punkt vor [illegible] ist ein schlagender Beweis für die eigenthümliche Punktation, welche St. auch in einer andern karäischen Handschr. gefunden

II.

Zur Sammlung kritischer und diorthotischer Bemerkungen.

[* verweist auf die früheren Anmerkungen, *Add.* auf die gegenwärtigen *Addenda.*] *)

פתיחה

2, 13. [illegible] 66, 7 v. u., vgl. 4, 4. [illegible] 154, 1 mit der Real- und Wortparallele Saadia IX Anf. Zur Erläuterung der defectiven Schreibung (vgl. 59, 9 v. u.* 61, pen.*) diene folgende Zusammenstellung: [illegible] 11, 16 l. [illegible] — [illegible] 13, 2 = [illegible] 32, 4. — [illegible] 15, 22 (*Ni.* od. *Ho.*?) *M.* [illegible] — [illegible] 15, 10 v. u. l. [illegible] — [illegible] 16, 113. (*Prt. Pi.* od. [illegible] vgl. *M.* bei 37, 1*) — [illegible] 26, 8 l. [illegible]? vgl. Kesri I. 2 Ende [illegible] (*Inf. absol.*, wie [illegible] 32, 12 *M.*): hingegen 51, 3 *viell. besser [illegible] oder [illegible] تحكم entscheidend — [illegible] 34, 8 v. u. l. [illegible] (erwiesen wie 295, 1 gezüchtigt) — [illegible] 37 pen. l. [illegible] — [illegible] 39, 10 (11.) für [illegible] 40, 6. 10. s. *Add.* — 47, ult. [illegible] = [illegible] ([illegible]) — [illegible] 71, 9 v. u. f. [illegible] 66, 12 — [illegible] 83, 8 l. [illegible] od. [illegible] — [illegible] 86, 5 (7.) l. [illegible] — [illegible] 103, 11 v. u. f. [illegible] Z. 6. v. u. — [illegible] 111. pen. 132, 1 = [illegible] 110, 25 u. a. m. (s. Ind.) — [illegible] 115, 25 = [illegible] Z. 24. — [illegible] 129, 8 l. [illegible] — [illegible] 146, 5 l. [illegible] — [illegible] 161, 6 l. [illegible]**) od. [illegible] — [illegible] 165, 4 v. u. l. [illegible]***) — [illegible] 167, 4 v. u. l. [illegible] — [illegible] 169, 18 Bibelstelle l. [illegible]. — [illegible] 170, 8 v. u. (vgl. Ind.) l. [illegible]? — [illegible] 179, 15 l. [illegible] — [illegible] (wahrsch. durch Abschr. ausgefüllt) für [illegible] s. 189, 21. — [illegible] 193, 8 v. u. l. [illegible] s. 201, 3. [illegible] = [illegible] 295, 10 v. u. Ein besonders bemerkenswertes Beispiel der bei der defektiven Schreibung unterlaufenden Inconstanz ist das V. [illegible], von dem sich die Conj. *Pi.*, *Pu.* und *Hitpa.* (*Nitpa.*) finden und das theils mit [illegible] und [illegible] (entsprechend dem arab. [illegible] الى), theils mit [illegible] (identisch mit dem arab. خصّ ب) construirt wird. Davon das *praet. Pi.* [illegible] 60, 8 v. u. defektiv [illegible] 103, 14 (Synallage für [illegible]); 138, 2. (= [illegible]), *1 p. pl.* [illegible] 103, 16, *3 p. pl.* [illegible] 80 ult. Weit häufiger kommen die Imperfecta vor: *impf. Pi.* [illegible] *pl.* [illegible] 135, 19; *impf. Pu.* [illegible] (syn. [illegible] geschr. [illegible] XLIII. 172, 7 v. u.) mit seinen Abbeugungen 64 ult. 65, 1. 13. 82, 23. 10 v. u. 114, 4. s. *Add.* 120 ult.; *impf. Nitpa.* (in passivischer Bedeutung) [illegible] 65, 7. 103, 19., wofür sonst [illegible] 103, 17. 108, 14 v. u. (das *n. segol.* als *n. act.*: das Beziehen, der Bezug, wie [illegible] LXI. das Ermüden, die Ermüdung). Das Impf. sollte immer ein doppeltes Jod haben, das wurzelhafte consonantische (wofür sonst [illegible]) und das präformative; eins derselben ist

---

*) [illegible] der brauchbaren Lesarten aus dem [illegible] Verz. der Varianten der Münchner Handschrift (*M.*) entnommen.

**) vgl. [illegible] und [illegible] Saadia, 20 d.

***) vgl. *Add.* 177, 3.

aber zuweilen ausgefallen, z. B. 44, 10 (l. [illegible]): 175, 10 v. u. (l. [illegible]). In Bedeutung und Construction analog sind die Vv. [illegible] und [illegible], über deren Schreibung dasselbe zu bemerken ist. — *2, 28. [illegible] [illegible] Z. 22. [illegible]

für [illegible] 4, 18 liest *M.* [illegible] (vgl. ملّة, Religionsbekenntniss, bei Scheyer S. 103 N. e) — [illegible] 174, 21 ist gewiss [illegible] zu lesen. Es kann also nur der passende Sinn an unserer Stelle entscheiden. [illegible] Kusri III, [illegible]

פרק א'

*4, 22. *St.* liest: [illegible] (פתירות בלבם) כלומות — Parenth. — 4, 15 v. u. [illegible] *Pi.* suppl. (das vorangehende) [illegible] — viell. [illegible] *St.* wie 173, 11 [illegible] Parallele [illegible] 167, 15 v. u. [illegible] 173, 15 v. u.

פרק ג'

[illegible] 13 v. u. — 9, 6. *M.* [illegible] S. 40, 13. [illegible] — 9, 15 v. u. [illegible] vgl. [illegible] Mit [illegible] Satz. [illegible] 19. *St.* [illegible] Kusri V, 14 u. 20. [illegible] — 10, 7 [illegible]. Die Lesart [illegible]: die Mischung [illegible] ist nach Ar. eine Art der [illegible] oder Bewegung der [illegible] (Ritter S. 244), darin bestehend, dass [illegible] an Kraft gleicher Körper sich verbunden und nun ein Mittleres aus sich bilden, welches in allen seinen Theilen [illegible] ist [illegible], und von den gemischten Körpern [illegible] Eigenschaften zeigt, wenn die Kräfte derselben [illegible] untereinander in dem Mittleren verbunden haben (Ritter S. 255). Das [illegible] (so drücken es die Alten aus) ist [illegible] [illegible] das [illegible] ist [illegible] aus der [illegible] Resultirende, [illegible] — 11, 4 [illegible] müsste [illegible] heissen, wenn [illegible] *partitiv.* [illegible] Z. 7. 5 v. u. — 11, 10 v. u. *M.* [illegible] — 12, 8. [illegible] 34, 13 v. u. 145, 8. 167, 17. Kusri I, 80 u. cft. — 12, 14 וכך היה *M.* היה vgl. 133, 23 u. וכך מידם 74. 159. vgl. 15, antep.*

פרק ד'

14, 2 [illegible] *M.* [illegible] — 14, 17 [illegible] *M.* [illegible]**). Das fehlt auch 13, 9 v. u. [illegible]; 78, 1 [illegible]. Aehnliche Asyndeta 18, 21 [illegible] l. [illegible] u. vgl. 190, 11 v. u. — 15, 11 v. u. [illegible] *M.* [illegible] viell. [illegible], jedenf. kein *plur.* — 16, 17 v. u. Uebers.: „Ebenso sind die Beraubungen [illegible] sondern [illegible]; hingegen [illegible] Ruhe, als contradiktorische Gegensätze der Verbindung u. Bewegung, sind [illegible] wirkliche Accidenzen (so dass [illegible] Privation, sondern nur durch das Eintreten des andern [illegible] kann.), s. Moreh I, 73. §. 1. Ibn-Roshd in [illegible] Uebers. des Kalonymos b. David *Quaest. II.*: [illegible]
[illegible] — *17, 6 v. u. *M.* [illegible] passt besser zu 7. pen. 17, 12 v. u. antep. Doch

---

*) für 177, 6 l. 177, 6 v. u

**) s. S. XV. Anm. 24.

ist bei Saadia 8, b. die Untheilbarkeit der *Zeit* und der Atome verbunden. — Mit [illegible] (suppl. [illegible] 18, 6) beginnt ein neuer Satz. — 18, 12 [illegible] = [illegible] (44, 18), vgl. [illegible] 44, 6. 166, 9 v. u. — 18, 25 nach [illegible], 38, 11 vor [illegible], 159 pen. nach [illegible] (vgl. die Var. *Corona legis* 45, 12 zu S. 52) ist durch eine eigenthümlich prägnante Ausdrucksweise [illegible] oder [illegible] weggelassen. — 18, 5 — 4 v. u. 29, 16. [illegible] *talmud*. „Es findet sich dass." — Das [illegible] des *M.* kann nichts Anderes bedeuten als: der Rhabarberhändler, von راوند (*rhabarbe*), wie صيدلانى *apothicaire*. Und wirklich findet sich der Name ابن الراوندى auch sonst, z. B. in dem zu Calcutta erschienenen Werke حديقة الافراح *cap. I. p.* 88. Ich freue mich, dass die S. 301 gegebene Erklärung der Nisba [illegible] (die Paris. Handschrift des [illegible] schreibt [illegible] und Jefet ha-Levi in seinem arab. Comm. richtig [illegible]) von Munk (Israel. Annalen 1841. S. 76 s.) bestätigt wird: indess hält Munk fälschlich [illegible], als einen blosen Schreibfehler, damit für identisch. Die Stadt [illegible] (in *Irâk el-ʿagemi*) wird bereits im Talmud erwähnt in der von Rapaport (*Kerem Chemed* I. *p.* 209 *s.*) geschichtlich und geographisch erläuterten Stelle *Kiddushin* 72, *a.*

פרק ו׳

21. 7 [illegible] Länge (der Zeit), Dauer, oder l. [illegible]. — 22, 18 [illegible], das *V. fin.* (*Sacy* II. §. 293) für das *n. act.* [illegible]. — 22, 6 v. u. [illegible] (versch. v. 81, 16 v. u.) l. [illegible]. — 23, 20 [illegible] (102, 8 v. u. 128, 19. 171, 16 v. u.) = [illegible] (31, 5. 8.) vgl. [illegible]! (127, 21) Das Folgend. übers.: „so geht das Werden, welches an der Substanz des aus einem (anderm) Dinge werdenden Dings eintritt ([illegible]), nur vor an einem Etwas, welches hinzugefügt ist ([illegible]) der Substanz des werdenden Dinges." — *24, 6. Das V. [illegible] hat wie das arab. عاد und das pers. كشتن (sich wenden) nicht allein die Bed. des *Wieder-Thuns* und *Leidens* ([illegible] 61, 22), sondern auch des Neu-Eintretens in einen Zustand des Thuns oder Leidens, synonym mit جاء (*devenir*, pers. آمدن), [illegible] ([illegible]) im phil. Style.

פרק ט׳

26, 11. 31, 22 [illegible] in passiv. oder intransit. Bedeutung vgl. 161, 9*. 92, *antep. Add.* — *27, 2 [illegible] = [illegible] ... [illegible]. Der Nachdruck liegt auf [illegible] „zu *irgend einer*, einer gewissen Zeit" (153, 10 v. u.*), aber auch *nur* zu Einer Zeit ([illegible] = من und ون). Die *Inversion* (s. *Add.* 60, 1) ist vorzüglich vor [illegible] häufig. — [illegible] (vgl. arab. لا جرم, لا بل) hier in seiner *natürlichen**) und *gewöhnlichen* Bedeutung z. B. 164, 11 v. u. 186, 20. Saadia 29, c. Z. 12 v. u. Kusri II, 20 (f. 57). — Ueber die entgegengesetzte Bedeutung s. *Add.* 180, 10.

*) *duae negationes confirm.*, s. Orient 1840. Lbl. 39. S. 610.

פרק י'

28, 13 v. u. [illegible] suppl. [illegible] (12, 9) oder [illegible] (Saadia 43, a) vgl. Ges. Lehrgeb. S. 798. — 28, 16 [illegible] „im Kreise“, talmudisch vgl. *Corona leg.* p. 19. l. 4 v. u. Kusri IV, 25 f. 39

פרק י"א

31, 7. [illegible], suppl. [illegible] (19, 19. 21, 9. 42. 11 *Add.*) oder besser [illegible] aus Z. 5

פרק יב

*33, 28 *ff.* [illegible] ([illegible] s. *Add.* 57, 8) entspricht der Realparallele [illegible] 159. 2. Viell. hat [illegible] Z. 7 v. u. den *Lips.* beirrt. — 33, 11 v. u. [illegible] (talmud. vgl. Saadia 43, a. Z. 4. 13 v. u. Kusri III, 39.), hingegen 158, 6 v. u. vgl. 126, 16 [illegible], weil der Name des den وعد Empfangenden folgt. [illegible] (127, 6) „diese Art gehört zu den Prüfungen,“ erfordert aber [illegible]. — 36, [illegible] l. [illegible] — *36, 6. Die Parallele aus Kusri passt nicht, da dort vom Zustand die Rede ist, hier aber [illegible] nicht die talmud. Partik. (wie z. B. 19, 2), sondern das biblische Nomen ist, vgl. [illegible] *Milot. ha-Hig.* C. 7 Ende. بما نحن بسبيله *Philos. autodidact. ed. Pocock. p. 30. St.*

פרק י"ג

*36, 20. Nach *St.* wäre vielleicht [illegible] oder dergl. zu suppliren. [illegible] „denn sie“ (die [illegible] Z. 18, welches nach 33. 9 die Sabäer sind) läugneten,“ weil sonst das folgende [illegible] zu isolirt dasteht (vgl. 158, 20.)

פרק י"ד

38, 5 בני חלקי המלילות...לחת מלילותם ההגנם *Nomin. absol.* und לחת *Pi.* parallel [illegible] Z. 7. — 38, 16 [illegible] tautol. hinzugefügt. — 38, 9 v. u. [illegible], suppl. [illegible]. — 38, 6 v. u. [illegible] suppl. [illegible] aus Z. 7 v. u. — 39, 11. In dem Onom. u. בעל התכונה habe ich die Vermuthung hingestellt, dass Ptolemäus, der Verf. des Al-Magest, zu verstehen sei. Liesse sich aus Z. 15 (*St.* vgl. S. 151, 20) schliessen, dass ein dem Zeitalter Ahrons nahestehender Astronom zu verstehen sei, so möchte man an den berühmten *Nasireddin Tusi* (st. 1273), den Uebersetzer des Euklides und Verf. des كتاب التذكرة (*Fleischer. Catal. Lips. p. 502*), denken, welches das im Orient am meisten verbreitete Compendium der Astronomie ist. S. über Nasireddin *Hagi Chalfa* n. 2856. Wachler II.p.113. Grässe II, 1. S.524. Eine andere Conjektur eröffnet *Cod. Dresd.* 384., eine Sammlung astrologischer Schriften Ibn-Ezra's enthaltend. Daselbst heisst es im [illegible] f. 25. *b.*: [illegible] כבין מדברי בעלי הבליבות ביורו יעל כך וכך לא דליתי לותם בלחד מספרי הקדמונים רק בספר לכדרונגר בן ולריפדון היהודי לא היה בדורו חכם ושלות כמוהו וחכמי ישראל [illegible]. — 39, 20 [illegible] „dass man glaube“ vgl. *Add.* 104, 12. — 39, 23 [illegible] entweder suppl. [illegible] (40, 12. 13.) oder

für [illegible] wie 93, 9 *Add.* — 40, 10 [illegible] suppl. [illegible] (39, 10). *) — 41, 1 להמליט l. להמליט.

פרק ט׳

42, 11 v. u. [illegible], suppl. [illegible] aus Z. 5 v. u. (*Add.* 31, 7), s. 166, 16 *Add.*

פרק י״ז

*45, 8 v. u. 84, 6 hat *M.* [illegible]. — *46, 8 vgl. [illegible] 41, 12. 50, 15. Kusri I, 95 (f. 38) II, 6 u. oft. — *46, 4. Der Lesart des *M.* ist ganz entsprechend die arab. Phrase: تعالى الله عن النقائص.

פרק י״ח

*46, 19. *St.* übers. [illegible] „das der Wahrheit Zugewandte" (talm. [illegible] = قابل, vgl. [illegible] قبلة) d. h. „Entsprechende," syn. [illegible] לחדי הלמת P. פ״ט Anf.

פרק כ״א

49, 4 [illegible], d. i. „(gross) in Bezug auf ihr Licht."

פרק כ״ה

52, antep. [illegible], besser 154, 8 v. u. [illegible]. — *53, 7 vgl. [illegible] P. [illegible] 50, 5 v. u., wofür [illegible] 170, 12. 23. 172, 9 (zweideutig [illegible], da hier [illegible] zu [illegible] gehören kann.) [illegible] 98, 22—3. — 53, 18 von קולו ist ללל zu suppliren.

פרק ל״א

55, 16 v. u. Da [illegible] bei Koh. a. a. O. Object ist, so erwartet man הוגב für הגע (worüb. vgl. *Add.* 177, 3.)

פרק ל״ד

57, 8. [illegible] für [illegible] vgl. [illegible] Kusri III, 11 (f. 16). Ueber diesen in allen hebr. Schriften durchgreifenden Wechsel des [illegible] u. [illegible] s. 16, 21.* 33, 28 *Add.*; auch Bibelst. S. 212.*

פרק ל״ה

57, 14. 9 v. u. [illegible] suppl. [illegible] (58, 2) od. dgl.— 57, 11 v. u. [illegible] (wahrsch. irrthüml. durch Z. 10 v. u.) für [illegible] (*she-shèm*).

פרק ל״ט

59, 13. *St.* setzt על zu פנים לאחרים.

פרק מ״א

*60, 1. Inversionen sind bei A. b. E. nicht selten (s. Add. 27, 2.) Man vergl in dem überhaupt instructiven Citat des *R. Josef*

---

*) Diese zwei Stellen gehören zu jenen für die Lectüre des Buches äusserst instructiven, wo die ungewöhnliche (s. zu 2, 13 *Add.*) und ellipt Ausdrucksweise sich gegenseitig ergänzt. Solcher Stellen sind viele in den Anmm. und *Add.* benutzt.

[illegible] 115, 12 v. u. [illegible] 116, 8 u. u. m. *St.* — 61, 20 [illegible] für [illegible] (es für eine Möglichkeit, für möglich zu halten). Sacy I. §. 642. II. §. 470. — 62, ult. [illegible] auf [illegible] zu beziehen.

פרק מ״ה

65, 11 v. u. [illegible] l. [illegible] (s. 153, 23) = [illegible] 40, antep. 41, 4.

פרק נ״ה

69, 9 v. u. [illegible] l. [illegible].

פרק נ״ז

*70, 16 [illegible] (pl. v. [illegible]) „von mir (dem) Ersten" d. h. [illegible] (Z. 18). Denn es scheint, dass unter [illegible] bloss die unmittelbaren Wirkungen Gottes verstanden seien (= [illegible] הרחבן מלילית רלבינית 15, pen. — פעולה רלבינית 15 med., נבונה הרלבונה Kusri IV, 25 f. 32. s. Comm. — , entgegengesetzt den Wirkungen durch [illegible], obwohl diese einen Hauptgegenstand der Polemik Ahron's wie auch Juda ha-Levi's bilden, s. 8, 16 v. u. 10, 13. 12. 23. 14, 18 (Anm.) 15, 2. 16. [32, 15 (vgl. [illegible] Saadia 9, b s. [illegible] *ib.* 19, c.) 116.] 17, 4 v. u. Anm 41. *Milot ha-hig. C. 9.* Kusri I. 1 f. 21, b. besonders V, 20. (s. das. fol. 37 b. ss.), vgl. Krochmal in *Kerem Chemed* V. S. 86. *St.*

פרק ס״ב

71, 4 v. u. הבתחלה suppl. ל״ו vgl. *Add.* 135, 14 v. u. 143, 15 v. u. od. *per invers.* f. [illegible], vgl. Z. antep.

פרק ס״ד

78, 3 [illegible] besser [illegible] (Z. 2) wie 27, ult. 44, 10. 78, 15. 11 v. u. 157, 16 v. u. 175, 13 (179, 9 v. u.)** *Add.* 98, 25.

פרק ס״ז

*81, 8 v. u. בכלמר ist unnöthig, vgl. SS. 31. 38. 106, 6 (wo [illegible] zu suppliren) 110. 159. 178. 181. Kusri III, 49 (f. 35) vgl. [illegible] בעלים המלך 22, 10. — *81, ult. Einfacher ist [illegible] durch corrump. Wortabtheilung s. 53, 26. 58, 4 v. u. 96, 4 v. u. 157, 16. 179, 9 v. u. [illegible], statt welcher auch [illegible] 152, 12. [illegible] 157, 20 zu restituiren. *St.* — *82, 2 (*M.* ebenfalls [illegible]) [illegible] wie 81, ult. „geglaubt werden" vgl. 95, 20. 19, 18 v. u. 57, 10 v. u. [illegible] Saadia 21, c. Z. 9. — vgl. 52, 10. 101, 13 u. dazu [illegible] 161, 4. [illegible] 177, 21 (vgl. 14 v. u.) [illegible] 177, 11 v. u. [illegible] 189, 17.

פרק ע׳

85, 21 עוד לאמר suppl. [illegible].

פרק ע״א

86, 5 [illegible] nicht [illegible] — [illegible] = في باب im Sinne von 16, 2*.*) *St.* — 86, 21 [illegible] für [illegible] (42, 18 v. u.) s. *Add.* 138, 5.

---

*) Vgl. damit das Onomastikon s. v. [illegible] S. 328.

— 86. 16 v. u. [illegible]. Der Sinn erfordert [illegible]. — 86, 3 v. u. [illegible] [illegible], *Nom. absol.* für [illegible], od. [illegible] *Acc. determ.* = [illegible].

פרק ע״ב

87, 16 כתולד ist als *n. actionis* (wie نَعْت) construirt.

פרק ע״ד

92, 18 [illegible], besser [illegible]. — *92. antep. vgl. [illegible] 12, 3., viell. *intrans.* = [illegible] s. 26, 11 *Add.*

פרק ע״ה

93, 9 v. u. [illegible] für [illegible] oder [illegible] vgl. 192. 10.* *Add.* zu 39. 23. 108. pen. 133, 17. 152, 12. 200, s. *Sacy* I. §. 965. — *95, 11 vgl. וככר הכחות מכחית חדש — Saadia 14, b. Z. 7. 5. v. u.

פרק ע״ז

98, 25 לפר l. כפר (157, 11) *Add.* 78, 3.

פרק פ׳

102, 13 Der [illegible] wahrsch. κατ' ἐξ. Gott nach den Wort- und Sachparallelen Saadia 20, a. b. — vgl. [illegible] *ib.* 21, *a.* — [illegible] Kusri II, 48 f. 68. b. u. [illegible] *ib.* III, 19 f. 19 b. — 103, 15 [illegible], *absol. Accus.* mit harter Ellipse der Präp. (بنزع الخافض), bei diesem Worte nur hier für [illegible]. Häufiger bei דרך z. B. [illegible] 115, 14 v. u. (talm.) = [illegible] 8, pen. 50, ult. [illegible] Kusri IV, 3 (f. 9. 10, b.) = [illegible] (*ib.* f. 9. b.). [illegible] 84, 13 v. u. ist häufig bei Saadia (z. B. 10, c.) so gebraucht, arab. قياسًا (z. B. S. 382). — 103, 21 [illegible] l. [illegible]. — 103, 6 v. u. [illegible] für [illegible] vgl. 104, 15. — 103, 4 v. u. [illegible] suppl. [illegible] 6, 2. (104, 17) — *104, 1. vgl. [illegible] 44, 22. [Der Gebrauch des [illegible] für [illegible] ist bei Ahron noch häufiger, als in den *Tibbon*'schen Ueberss. (s. 44, 2.* 124, 19.*) So 13, 14 [illegible]! *M.* [illegible]; [illegible] 109, 6 v. u. f. [illegible] *ib.* Z. 11 v. u. s. *Add.* zu Bibelst. 186, 12. Das schlagendste Exempel dürfte sein [illegible] Saadia 20, c.] Zum Sinn der Stelle s. Zion Heft 3. *St.* — 104, 12 [illegible] (viell. [illegible] nach *Add.* 177, 3) *impers.* (s. *Add.* 39, 20.). Das *suff.* in [illegible] ist nach *Add.* 193, 13. vgl. [illegible] 129, 8 v. u. — 105, 9 [illegible] die Weglassung des Artikels ist, wenn anders beabsichtigt, beachtenswerth (vgl. [illegible] *Abarb.* zu Jes. 53.); S. 5. Z. 12 hat *M.* מחכמים.

פרק פ״ג

108, antep. [illegible] für [illegible] (109, 2.) nach 93, 9 v. u. *Add.* — 109, 1. vgl. *Add.* 190. ult. [illegible] *Moreh* II, 20. wonach [illegible] Z. 2. — 109, 3. *M.* besser בלבון.

פרק פ״ה

110, 1. [illegible] *Invers.* f. [illegible] (gar keine specielle Vorsehung). — 110, 16 v. u. Die Stellung der Worte [illegible] und [illegible] ist

offenbar zu vertauschen s. 107, 15 v. u. vgl. 99, 7 v. u. mit 111, 5. — 111, 5 [illegible] suppl. [illegible] 17, 24. — 111, 17 v. u. [illegible] für ותלויה. — 112, 14 יבין *Pi.*, s. Kusri I, 70—77. — 113, 1. לשי מיוחם [illegible]. Entweder [illegible] für [illegible] und [illegible] als *Imperf.* von [illegible] ([illegible]), oder לשי מיוחם für מיוחם (לשי ב(יכ ש).

פרק פו

113, 6 v. u. [illegible] ist emphatisch vorausgestelltes Object *Sacy* II. §. 1000 vgl. 92, 10. [illegible] *Corona legis* p. 19. Z. 18 des Reimes halber für ובכלה רת תנוק. Viell. ist eben so 19, 11 zu analysiren. — 114, 3 [illegible]. *St.* vermuthet [illegible]. Das Folgende übers. „denn sonst giebt es keine (moralische) Zurechnung für ihn." Ueber [illegible] s. 2, 13 *Add.* — 115, 4 v. u. כרמות für כרמות vgl. Z. pen. — 117, 2 בכלל מקוון viell. מקוון s. *Ind.* [illegible].

פרק פז

121, 15. Vor כלל scheint כי כיון zu fehlen, oder besser כלל ist ﺻﻌﺔ zu [illegible] (*Add.* 146, 7 v. u.) und der Ausdruck [illegible] so v. a. mit Gottes Zulassung. — 121, 19 [illegible] „und es ist geschrieben", sonst [illegible], Citationsformel 153, antep. 157, pen.

פרק פח

121, 9 v. u. התשובות l. הרעבות. — 122, 3 מן הכלל Exponent des Genit. wegen der Determination des [illegible], vgl. [illegible] Kusri I, 100. *Sacy* I. §. 1083. II. §. 239 ss. 285. vgl. I. §. 880. — 123, 16 [illegible] für [illegible].

123, 8 v. u. [illegible], ein verstärktes „beinahe", wie im Ar. قطّ zur Negation verstärkend hinzutritt. — 126, 3 vgl. die Construction 124, 19—22. — 126, 21 vgl. Schmölders, *Fontes* p. ٣٣ Note بعد (موت) البدن. — 128, 15 [illegible]. Interessant ist die variirende Ausdrucksweise [illegible] 133, 6. [illegible] 141, 12. [illegible] 148, 8 (vgl. [illegible] 138, 8 v. u.) — *St.* findet hier, wie an einigen andern Orten, Anklänge an Gebete.*) Hier vgl. יתן לכלנו דע כרצונו im Gebete יגדל.

פרק פט

128, 8 v. u. [illegible] für [illegible] oder [illegible] ist ما الزائدة. — 129, pen. ככל הכוללים suppl. פונות (14 v. u. 5 v. u.) — 130, 10 v. u. מה בלין suppl. [illegible]. Die Weglassung des عائد (راجع) ist bei A. b. E. sehr gewöhnlich (s. *Sacy* II. §. 598 ss. 602. 616.) und dient allein zur Erklärung sehr vieler schwieriger Stellen vgl. 140, ult. mit 140, 19. [illegible] *Add.* 104, 1. Vielleicht eben so [illegible] 124, 7 v. u. in *Add.* 166, 16. — 131, 7

---

*) [illegible] 156, 12 v. u. vgl. 11, 20 [illegible] vgl. [illegible] — [illegible] 157, aus ללכי כלור — das. [illegible] פרעבות קטטה vgl. לכינו ולכנו vor רב ??? — [illegible] כדי ביחידים בתבונה 163, 15 v. u. aus ע"ס. — כפכות רבות vgl. die gleichnamige *Beracha* — Zu 129, 10 v. u. vgl. *Megila* 31 auch im Gebet יתן לו — Gebete werden nicht selten in den jüdisch-philos. Werken erwähnt, z. B. *Saadia* 29, d. *Bechaji* VII. Einl. *Moreh* III, 13 S. 66. *ed. Scheyer* und im Kusri an unzähligen Stellen. Ueber die Bekanntschaft rabb. Gebetsformeln bei den Karaern s. Annalen 1841. S. 93, b.

v. u. פי [illegible] del. [illegible]. — 132, 3 ומותו l. [illegible]. — 132, 18 במה l. [illegible]. — 132, 15 v. u. (vgl. pen.) [illegible] *indefin.* für [illegible] vgl. 57, 10 v. u.* — 132 antep. [illegible] = [illegible] vgl. [illegible] 154. 15 (defectiv wie [illegible] 208, 2.) — 133, 17 [illegible] *indetermin.* für [illegible] oder [illegible] vgl. *Add.* 93, 9 v. u. Ebenso vertritt im Arabischen die Nunation zuweilen die Stelle der اضافة, wie z. B. in كُلٌّ يقولون = كلّهم. *Sacy* II. §. 253. — 135, 7 zu [illegible] vgl. Saadia 44, b. Z. 18 v. u. 88, b. Z. 1. ed. Benseb.) — 135, 14 v. u. [illegible] (das *suff.* bezieht sich auf [illegible], suppl. [illegible], vgl. *Add.* 71, 4 v. u. — 136, 4. Der Sinn ist: „Um Gott kein Unrecht zuzuschreiben, welches ihm auch nothwendiger Weise nicht zugeschrieben werden darf, darum" u. s. w. Die Ausdrucksweise, wie oft, höchst prägnant. — 136, 11 ss. [illegible] gehört zu [illegible] (und [illegible] ist جملة مفسّرة لضمير الشان von [illegible]; vgl. Kusri IV. 3 (f. 12, b.) [illegible]. — 136, 21 [illegible]. Nach S. 122, 15 ginge das Citat hier nur bis [illegible] Z. 23.) Dann wäre zu erklären [illegible] (wozu vgl. *Add.* 198, 11 v. u. und im Onomast. [illegible]) d. h. „nach R. Josef's Worten müsste auch" u. s. w. für: [illegible]. Das zweite [illegible] wäre also zu streichen. — Unsere frühere Erklärung hält nicht Stich. — Mit R. Josef stimmt Saadia V. (C. 2. ed. Bens. 29, a oben ed. Amst., gegen Ahron in d. Stelle, vgl. 141, 25. 143, 25 ss. *St.*

פרק צ׳

138, 5 [illegible] l. [illegible] vgl. *Add.* 86, 21. — 138, 15 [illegible] „der du nicht entronnen bist" ungewöhnl. Form des Relativsatzes (vgl. 146, 7 v. u. *Add.*), die 2. p. für die 3. s. *Sacy* II. §. 607. *Tebrizi* zu *Samauel b. Adija's* Gedicht V. 10. Die Regel der arab. Gramm. lautet: الموصولات غُيَّب والرواجع اليها ضمائر الغائب d. h. die *nomina conjunctiva* (الذى. ما. من) sind dritte Personen, und die sich darauf zurückbeziehenden Pronomina sind die der dritten Person. — 139, 4 [illegible] l. [illegible] vgl. die variirende Ausdrucksweise [illegible] 141, 4; [illegible] 34, 11 v. u. 159, 11 v. u.; [illegible] 207, 9; [illegible] 208, ult. 209, 16; [illegible] 126, 13 v. u. — 139, 8 v. u. [illegible] vgl. [illegible] 141, s. — *140, 9 vgl. d. ähnl. Phrase 137, 9 v. u. — 141, pen. vgl. 134, 19 ss. — [illegible] = [illegible], welches aus dem folgenden [illegible] zu entnehmen ist, s. *Add.* 166, 16. — 142, 2 [illegible] = [illegible] 143, 11 v. u. — *142, 4. *St.* conjicirt [illegible] nach 196, 12 s. 192. — 142, 11. [illegible] d. i. zwischen der Prüfung Iobs und den (nach der rabbin. Sage 10. vgl. Geigers Preisschr. S. 130) Prüfungen Abrahams. [illegible] scheint [illegible] zu lesen. — 143, 6 [illegible] wahrsch. l. [illegible]. — 143, 15 v. u. [illegible] suppl. [illegible], vgl. *Add.* 71, 4 v. u. — 143, 4 v. [illegible] auch in *Moreh III.*, ein مصدر ميمى, welche besonders aus *partic. III.* gebildet sind (*Sacy* I. §. 629), vgl. Anm. 55, 8.

פרק צ״א

144, 11 [illegible] wahrsch. [illegible], wie sehr oft. — 144, 13 v. u. [illegible] = [illegible] „wenn auch nicht." — 144, 8 v. u. [illegible], talmudisch

und zugleich philosophisch (عين), 143, 2. 148, 9 — St. zu Kusri IV, 3. (f. 12. b.)

פרק צ״ב

146, 18 [illegible] l. [illegible] — 146, 7, 6 v. u. Die Weglassung des Artikels beim Adjectiv ist incorrect. Zu den angef. Beispielen (statt 31 l. 37) ist jedoch zu vergleichen [illegible] Gen. 43, 14. (*determ. per suff.*); [illegible] P. [illegible] antep. [illegible] Kusri II, 64 (f. 77.) vgl. *Add.* 121, 14. Weglassung des Art. beim Subst. ist sehr gewöhnlich, s. 5, 9. 29, 11 v. u. 157 15 antep. 161, 8. 171, 21. 178, 4 v. u. 189, 10 v. u. Ein schlagendes Beisp. für beides ist 191, 5 [illegible] מחובר [illegible] ומהכל [illegible]. — 147, 17. 18, „weil es von [illegible] (מהות) abgeleitet ist." — 147, 21 [illegible] viell. [illegible]. — 147, 12 v. u. [illegible] l. [illegible] vgl. Z. 18. — 148, 14 [illegible] l. [illegible] od. [illegible].

פרק צ״ד

151, 9 בבדילות für בבדילת. — 152, 12 [illegible] f. [illegible] od. [illegible], vgl. *Add.* 93, 9 v. u. u. s. w. — 152, 18 vgl. [illegible] 50, 10 (wofür [illegible] 93. 95. 151 bis) [illegible] 69, pen. [illegible] 84, 21. [illegible] 101, 22 vgl. 16 v. u., ganz entsprechend einem ähnlichen arab. Vulgarismus (s. *Ewald*, Gr. arab. II. S. 29 not.), der jedoch nicht ohne alterthümliche Analogien ist, und von den ar. Grammatikern als besondere Species der اضافة gerechtfertigt wird.

פרק צ״ה

154, 4 [illegible] (aus [illegible]) für [illegible]. — 154, 12 [illegible], vgl. 154. 156. 162. 184. — 154, 14 [illegible], vgl. [illegible] 81, 1; [illegible] 163, 14; [illegible] 160, 2. — [illegible] 203, 14 [versch. von [illegible] 163, 17 und [illegible]? 155, 1.]. — 155, 13 [illegible] „und er (Gott) gab" (s. *Add.* 199, 20) oder l. [illegible] „und es genügte nicht" s. 20, 12* u. *St.* zu Kusri IV, 25 (f. 40.) — 156, 13 vor [illegible] suppl. [illegible] (162, 15. 33, 4 v. u.) — 158, 7 v. u. Die Ausbildung dieser Vz.-Bedeutung ist nach talmud. Vorgange z. B. 186, 14. 15. vgl. [illegible] *Gittin* 55. *Kama* 38. *Horaiot* C. 1. *Sanhedrin* 17. (*Moreh* III, 27) — [illegible] Saadia 37, b. [illegible] (199) (arab. منصف s. *Munk* p. 23.) s. *Buxt.* s. v. — vgl. noch [illegible] (169) [illegible] (199) [illegible] (186) [illegible] (136) [illegible] (198), so wie das sonst gewöhnliche [illegible] [z. B. Kusri I, 80. 81. mit [illegible] III, 1 (f. 8. b.)] in eigenthümlicher Compos. ([illegible] 44. [illegible] 166. [illegible] 152.), ferner [illegible] (55, 11.*) [illegible] (173. 4. 15 v. u.*) [illegible] (208) und [illegible] (53) häufig bei Kusri (z. B. IV, 3 s. 13 — [illegible] *ib.* §. 15 f. 23), dazu noch [illegible] (Saadia 10, b.) [illegible] (Kusri V, 27.) — *160, 2 für [illegible] hat A. a. a. O. O. [illegible] (s. *Corona legis* p. 96 l. 16. *Moreh* III, 10 Ende vgl. [illegible] *ib.* C. 29) versch. von [illegible] (203, 19). vgl. [illegible] 38, 7. [illegible] (118, 7 v. u. Saadia 11, a unt. 15, d — *Benseb**) hat am ersten Orte [illegible]), ebenso [illegible] (176, 17). [illegible] (42, 7 v. u. Saadia 10, b. bis. Kusri IV, 3 f. 13 — V, 14 f. 30? —) = הכלה (200, 21. Saadia 14, b. Z. 12.)

פרק צ״ו

161, 7 v. u. [illegible], viell. (wenigstens glatter) [illegible]. Ebenso קיומה (188, 11) für בקיומה.

---

*) vgl. Orient, Lbl. 23. col. 346.

פרק צ״ח

165, 12 v. u. ירד l. „*juldu*" od. ילד (*Ni*) (141, 12 v. u. 86, 13.) vgl. ומשה ילדי בן Saadia 14, b. Z. 5. — Das active ילד Kusri III, 1 f. S. mit P. ב ג. — 164, 3 v. u. Nach Maimuni gehören zu dem natürlichen Substrat der Prophetie im Menschen auch gewisse *qualitates externae*, die er nicht weiter bestimmt. Einige Muatazilitеn erforderten auch Freiheit von körperlichen Gebrechen, wie aus Beidhâwi zu *Sur. 11, 13* hervorgeht: ومنع بعض المعتزلة استنباء الاعمى قياسا على القضاء والشهادة والفرق بيّن. Der Unterschied (meint Beidhâwi, diese Ansicht verwerfend) zwischen dem Prophetenthum und dem Richteramt, der Zeugenschaft liegt am Tage. — *166, 16. Aehnliche Beisp. für die Weglassung integrirender Satztheile, die aus dem unmittelbar Folgenden supplirt werden müssen, sind 113, antep. (suppl. רב); 116, 12 v. u. (ל); zu ידבר כי (124, 17) [illegible] nach 110, 7 v. u. [vgl. jedoch 124, 7 v. u. bei *Add.* 130, 10 v. u.]. 127, 23 [illegible] [gewöhnl. für [illegible] s. 185, 13 v. u.*] suppl. [illegible]; 150, 4 v. u. ([illegible]?); 169, 10 v. u. ([illegible]) — 143, 5 [illegible] für [illegible] 178, 17 v. u. [illegible] ([illegible] aus Z. 14 v. u.); 184, 10 v. u. [illegible] ([illegible] Z. 5 v. u. ; 62, 16 [illegible] (viell. [illegible] aus [illegible]). — Auch aus einem Worte entgegengesetzter Bedeutung (vgl. *Sacy* II, §. 841) s. 141, pen. *Add.* daher 179, 18. [illegible] suppl. [illegible] (entwed. aus Z. 20 oder) aus [illegible]; 179, 22 zu [illegible] suppl. [illegible] (aus dem vorhergehenden [illegible] oder) aus [illegible]. — 169, 17 [illegible] für [illegible] (48, 16. 15 v. u.) — 169, 14 v. u. [illegible] l. "*beal*" (vgl. Saadia 5, a. Z. 18. [illegible]?) oder del. [illegible]. — 171, 7 [illegible] „um wie viel mehr wird es" ([illegible] aus Z. 8.) — 171, 11 v. u. [illegible] l. [illegible] *St.*

פרק צ״ט

175, 7 v. u. [illegible] *St.* [illegible] „ausgen. was" 139, 9. Sachparallele פ״ט Ende.

פרק ק״א

177, 2 [illegible] (streitende Meinungen) ungewöhnl. für die passiv. Form [illegible] (getheilte, verschiedene) 37, 40. 140, 1. 160. [illegible] 84. [illegible] Anf. — 177, 3 [illegible] l. [illegible] (Z. 12.) Es ist auffallend, dass gerade bei den *Verbb. appercipiendi* (55, 13* *Add.* 55, 16 v. u. 104, 12) diese Verwechslung häufig ist. — 177, 16 [illegible]....[illegible], ein schwer zu analysirender Satz, der eine aus der folgenden Wiederlegung zu erläuternde Hypothese enthält. Vgl. noch 191, 11 [illegible]; (24, 26*) 123, pen. 127, 5 v. u. — 177, 24 [illegible] l. [illegible] für [illegible] (arab. لا يليق, لا يجوز).

פרק ק״ב

178, 6 v. u. [illegible] suppl. [illegible] aus dem Vorhergeh. — 179, 6 [illegible] l. „*we-omar*." — 179, 13. [illegible] (*Ho.* vgl. den *Hi.* [illegible] 152, 10 v. u. *partic.* [illegible] 69, 10.) Parallelen für den Sinn (102, 12 v. u. 162, 13 v. u.) und die Form sind: [illegible] (Saadia 20 c. vgl. 24, a.) opp: [illegible] — [illegible] op: [illegible] Kusri IV, 19 (Comm. richtig v. [illegible], vgl. [illegible] *ib.* I, 99 (f. 41, b.) u. [illegible] *ib.* V, 20 f.

38, b.); התמורות בלתי נמנעות Moreh III, 12 S. 55 ed. Scheyer. — 179, 16 אי אפשר שיבלתי תכליתה היות. Dieses תכליתה wahrsch. zu tilgen u. s. *Add.* 180, 10. — *180, 10. Ueber den pleonastischen Gebrauch der Negation (wozu auch das negative מן gehört) s. *Ges.* Lehrgeb. u. Gramm §. 149. *Sacy* II. §. 874 vgl. אי אפשר בלא (180, 10 v. u. 182, 13 v. u.) als einf. Negation (entgegenges. *Add.* 27, 2.); אי אפשר שהיות 7, 19; אי אפשר שבלתי 179, 16 (*Add.*); אילולי לא 151, 7 v. u.*; בלתי שלא 184, 13; ובלתי שלא 122, 11; 205, 12 v. u. verschied. von غير انه لا يدري *Munk* Notice p. 89; בספרו שלא 188, 12; כמכוון שלא 114, 13 v. u. (wie im Ar. ganz gewöhnlich; الّا منعنى, نهانى); יקלר בלי 74, 11 v. u. כותר שלא 132, 14; יעמד כנגד זה שומע 162, 16 v. u. 176, 11 v. u. (vgl. 125,7.). Auch nach dem Comparativ, nach Analogie der romanischen Sprachen, viell. 148, 4 (s. 103, 20 vgl. jedoch Koh. 4, 3); vgl. קודם שלא „bevor" *Rabba Gen.* P. 27. Ende mit קודם עד שלא (*ib.* 15 Anf.); עד שלא (כל זמן) (*ib. Ex.* P. 1. Mitte s. P. 30. Mit. *Lev.* P. 2. geg. Ende — s. v. a. „so lange nicht"); כ"ש שלא Saadia (13, d. Mitte) vgl. לא כמעט שלא יהיה (*ib.* 37, b.) mit איכנו כמעט שיהיה (*ib.* 11, b.); מה היפך והיפך מה שלא Bechaji I, 5 (S. 11, b. *ed. Fürstenthal*); בלי אפשר להיות אמרו Kusri III, 51. דרך אחרת להאמין בזולת *ib.* I, 5. כמעט שלא אלא (Variante שלאלא) *ib.* V, 20 (f. 40, b.) vgl. ما كان u. s. w. (Viele dieser Beispiele sind durch Ellipse von ד"ל u. dgl. zu erklären.) *St.* — 180, 16 זה זה; Ein זה ist überflüssig.

פרק ק"ג

182, 14 נוי für נויו *Add.* 93, 9 v. u. — 182, 17. 19. ילא suppl. נויו (183, 13.) — 184, 16 אלא del.

פרק ק"ו

*190, 4 ב אך 141, 14 ist eher = אינ"פ. — 190, 22 יחוס על=יחסו על לך לך. — 190, ult. נורת für נורות vgl. *Add.* 109, 1. 59, 2* — 191, 16 הקבול für מהקבול.

פרק ק"ז

192, 12 אין זה suppl. יגול (Z. 7.).

פרק ק"ח

193, 13 v. u. ומשנה f. ומשניה. — 193, 6 v. u. האמין *imperat.* vgl. das sinnähnl. האמן בו Kusri III, 49 (f. 35, b.) u. 38, 11 v. u. mit *Moreh* II, 22 Ende.

פרק ק"י

197, 13 קיומה näml. קיום הנפש; dergl. Suffixa s. bei *Sacy* II. §. 636. 819. s. *Add.* 104, 12. — 197, 20. Das zweite יודע wahrsch. irrthüml. (l. אמר איננו יודע במה הוא טורח). *St.*

פרק קי"א

198, 5 צריך לבאר l. איכו צריך und ולריבים (Z. 3) „und so müssten wir" *conj.* — 198, 11 v. u. ומאמר für ומאמור vgl. *Add.* 204, 6. — 199, 20 הספיק bietet dar, *suppeditat*, s. *Add.* 155, 13. — 200, 7 שיהיה l. שיחיה, vgl. 206, 8 v. u., wo viell. תדיר proleptisch (Z. 4 v. u.) zu suppliren.

— 200, 8 מות....לותם f. המות od. מותם *Add.* 93, 9 v. u. — 201, 6 יגידו ליכות, l. ליכיות. — 201, 12 נוק suppl. לחר vgl. 200, 1. 203, 2. — 202, 19 תפלים *intr.* (*syn.* הגליח, صلح, זכה.) — 203, 10 v. u. מוגדלת l. מגדלת Z. 12. 8 v. u. — 204, 6 פסוק zweites Obj. od. מפסוק, vgl. *Add.* 198, 11 v. u.

פרק קי״ב

204, 7 v. u. וכנת...והיתה. وامّا — ف.

פרק קי״ג

205, 3 v. u. העברת התשובה, arab. حثّ,بَعْث على التوبة, s. *Add.* 139, 4. — 205, 9 v. u. שהם l. שהיא (הכסמה).

פרק קי״ד

207, 13 רלאון l. ברלאון od. suppl. בבלמות. — 207, 11 v. u. לאחריכן l. לאחרי כן. *St.*

Verzeichniss
der benutzten Handschriften.

[Uebergangen sind die nur citirten, nicht excerpirten Handschriften.]

עץ חיים des Karäers Ahron ben-Elia, die dieser Ausgabe des Werkes zu Grunde gelegte Handschrift der Leipziger Stadtbibliothek Cod. Hebr. XLII, 1., von mir beschrieben im Catalog (*ed. Robert Naumann*) p. 307 s. (dazu *Zunz, Addit.* p. 325).

עץ חיים dess., Cod. Hebr. 55 fol. der Königlichen Bibl. zu München, beschrieben von mir im Serapeum (Zeitschrift für Bibliothekwissenschaft, Handschriftenkunde etc., herausgegeben von Dr. *Robert Naumann*) 1840. Nr. 11. 13.

דרך עץ החיים des Karäers Kaleb Abba Afendopolo, Handschr. der Leipz. Universitätsbibl.

משרת משה von Kalonymos, Cod. XXX, 18. der Leipz. Stadtbibliothek, von mir beschrieben im Catal. p. 296 s.

נחל אשכל des Karäers Kaleb Afendopolo, Handschr. der Privatbibliothek des Hrn. *Heimann Joseph Michael* in Hamburg.

דיני שחיטות des Karäers Ahron ben-Elia, Cod. Senat. Lips. XLII, 2., von mir beschrieben im Orient (Berichte etc. für jüd. Gesch. und Literatur, herausg. von Dr. *Julius Fürst*), Literaturblatt 1840. Nr. 16—31.

הפלת הפלה von Abulwalîd Ibn-Roshd, hebräisch von Kalonymos ben-David, Handschrift der Privatbibliothek des Hrn. *Heimann Joseph Michael* in Hamburg.

ס' הדינים Sammlung astrologischer Schriften von Ibn-Ezra, Cod. 384. der Königlichen Bibl. zu Dresden, beschrieben von *Fleischer*, Catal. p. 61 s.

كتاب المواقف von Adhadeddin El-Îgi, commentirt von Abulhasan Ali El-Gorgâni, Cod. 397. der Königlichen Bibl. zu Dresden, beschrieben von *Fleischer*, Catal. p. 66 s.

كتاب نور اليقين فى اصول الدين von Kâfi El-Akhisâri, Cod. CXC, 2. der Leipz. Stadtbibliothek, beschrieben von *Fleischer*, Catal. p. 469 s.

شرح العقائد Commentar Saadeddin El-Teftazâni's zu Neǵmeddin Omar El-Nesefi's Glaubenslehre, Cod. CLXXXVIII, 1., beschrieben von *Fleischer*, Catal. p. 468.

حواشي شرح العقائد Supercommentar zu El-Teftazâni's Comm. zu El-Nesefi's Glaubenslehre, nebst dem Texte der letzteren, Handschrift der Bibl. des Waisenhauses zu Halle.

انوار التنزيل Commentar Abdallah Ibn-Omar El-Beidhâwi's zum Koran, Abschrift des Hrn. Prof. *Fleischer* zu Leipzig, nach drei Codd. der Königlichen Bibl. zu Paris, zweien der Königl. Bibl. zu Dresden (Cod. 168. 394.) und einem der Stadtbibl. zu Leipzig.

كتاب ازهار الروضات von El-Akhisâri, Cod. CXC, 1. der Leipz. Stadtbibl., beschrieben von *Fleischer*, Catal. p. 468 s.

Guss und Druck von Friedrich Nies in Leipzig.

Druckfehler.

[In dem nachfolgenden Verzeichniss sind absichtlich auch diejenigen Fehler nicht übergangen worden, die, weil rein-typographisch und den sprachkundigen Leser nicht behindernd, sonst nicht angegeben zu werden pflegen.]

S. XVII, 32. Theologie, l. Philosophie. — LVI, 4. בלטין, l. בלטון. — LXIV, 1. הר, l. וה״ר. ib. ult. וכעוים, l. וכעווים. — LXVIII. פ״י, l. פ״ו. — LXX, 6. כפי, l. בפי. — LXX, 9. א״עה l. אא״עה (אברהם אבינו עליו השלום). — 3, 11. לה סכך, l. להם כך. — 5, 8. 7 v. u. עה, l. ע״ה, vgl. 91, 5 v. u. 97, 11 v. u. 111, 16 v. u. 121, 1. 169, 4 v. u.; LXV, 8 v. u.; LXXIII, 9 v. u. — 9, 15. תמימות, l. חמימות. — 9, 16. ואלהים, l. ואליהם. — 9, 5 v. u. לבהמת, l. לבהמה. — 11, 4 v. u. החיונות, l. החיונית. — 18, 11. צוירה, l. צויר. — 18, penult. זת, l. זה. — 23, 9. יסור, l. יסוד. — 28, pen. זת, l. זה. — 33, 18. אברחם l. אברהם. — 35, 10. חקו, l. הקו. — 39, 6. וההספד, l. וההפסד. — 39, 22. נפרדם l. נפרדים. — 40, 10 v. u. יפיים, l. יפיים. — 42, 17 v. u. הלקים, l. חלקים. — 42, 6 v. u. להיותו, l. להיותו. — 43, antep. הראשין, l. הראשון. — 44, 5. לישבן, l. לישבו. — 51, 4. הדבד, l. הדבר. — 58, 9 v. u. שיקם, l. שיקום. — 60, ult. היא, l. היה. — 61, 16 v. u. הסיכמה, l. הסכימה. — 61, ult. נשובה, l. השובה. — 63, 19. משתפלת, l. משתתפת. — 69, 7. האצבצ, l. האצבע. — 73, 10 v. u. ויעמר, l. ויעמד. — 82, 20. l. ושלא. — 84, 11. בדבר שפהים del. — 88, 3. שקראותו, l. שקראוהו. — 90, 11. החכם, l. החכם. — 95, 14. והשחית, l. והשחיתו. — 95, 16. מקהה, l. מקרה. — 97, 13. רחוק כן, l. רחוק מן. — 102, 8 v. u. החמר, l. החמם. — 103, 5 v. u. אשר, l. אשר. — 105, 12 v. u. לו, l. לי. — 106, 8. פועלת, l. פעולת. — 106, 22. אשר תכליתו הטובה del. — 109 pen. הטא, l. חטא. — 116, 13. הרחקות, l. הרחקות. — 122, 8. בבחמה, l. בבהמה. — 124, 10 v. u. חהרגש, l. ההרגש. — 125, 10 v. u. מח, l. מה. — 126, 20. l. מאשר הוא חמר. — 127, 12. ומוציאם, l. מוציאם. — 130, 4. l. ואנחנו. — 131, 11. וגי׳, l. וגו׳. — 135, 20. שמוהו, l. שמוהו. — 137, 1. l. ואחרי זאת. — 139, 9. ובעת, l. ודעת. —

146, 5 v. u. אפשר, l. אפשר. — 149, 11 v. u. ולפי כך, l. ולפיכך. — 161, 23. חאדם, l. האדם. — 166, 12. ההשמע, l. המשמע. — 167, 10 v. u. מוחשום, l. מוחשים. — 167, 3 v. u. במקום, l. במקום. — 173, 21. ככתיב, l. ככתוב. — 173 ult. l. בזו. — 174, 12 v. u. התורח, l. התורה. — 176, 19. המדכר, l. המדבר. — 176, 11 v. u. חשכל, l. השכל. — 179, 12. במת, l. במה. — 179, 14. 15 v. u. l. נכבד u. שתכליתן. — 186, 6 v. u. ההכם, l. החכם. 11 v. u. התענונים, l. התענוגים. — 187, 4 v. u. בשבר, l. בשכר. — 188, 6 v. u. המורגשית, l. המורגשים. — 189, 4 v. u. קדומו, l. קדומי. — 190, 3. ההכנה, l. ההכנה. — 191, 6. ובהכרה, l. ובהכרח. — 201, 2. זכסה, l. זכתה. — 202, 1. פנים, l. פעם. — 204, 7. מלהיוהו, l. מלהיותו. — 204, 8. לדראין, l. לדראון. — 209, 8 v. u. והסבותי, l. והסירותי. — 247, 1. Anm. 16. l. 46. — 251, 6 v. u. אנתנו, l. אנחנו. — 252, 17. l. עליו השלום. — 256, pen. l. הושאלה. — 257, 9. 146, 7. l. 7 v. u. (s. *Add.* zu dieser Stelle). — 264, Z. 9. ist nach Anm. 55, 8. zu corrigiren. Realindex: נאמנות 1. 16. l. 116. — מאמרים 88. l. 84. — חכמי ישראל fehlt 3. 167. — אומת ישראל fehlt 203. 209. — הגדה 6. 32. del. 6. und l. 33.



